حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

(مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو)



الاستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

عالم الكتب الحديث

Modern Book's world

للنشر والتوزيع

2015

حقيقة العالم عند

فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

(مقارنة بين آراء الكنـدي وأفلاطـون وأرسطـو)

الكتاب

حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

تأليف

عزمي طه السيد أحمد

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 400

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/6/2776)

ISBN 978-9957-70-872-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

حقيقة العالم

عند

فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

(مقارنة بين آراء الكندي وأفلاطون وأرسطو)

الأستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

٢٠١٥


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

تنويه وشكر



قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[الرعد: ٣٨]، ونحن نقول (عكساً لهذه القضية) وبعض الكتب له أجل، وهذا ما أراده الله سبحانه وتعالى في أمر نشر هذا العمل، تم إنجازه عام ١٩٧٦م، وقد كان في الأصل رسالة ماجستير تقدمت بها إلى قسم الفلسفة في جامعة الكويت، وظل مخطوطاً موزعاً في نسخ قليلة على عدد من الجامعات، إلى أن قيّض الله له من يتولى أمر نشره.

ما أريد التنويه إليه -إضافة إلى ما تقدم- هو أن هذا العمل قد بُذل فيه جهد جاد مخلص استمر قرابة أربع سنوات، وبالنظر فيه بعد طول المدة بين تأليفه واليوم، أقول قول خبير محايد، إن هذا العمل لم يجرِ تجاوز ما فيه من معلومات حتى الآن، وإن لهذا البحث قيمته المتميزة وكأنه كتب اليوم، وهذا ما شهد به عدد من الأساتذة المتخصصين في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلامية.وكم عوتبت لتأخير نشر هذا العمل، "وما أبرئ نفسي"، ولكنها في نهاية المطاف إرادة الله سبحانه وتعالى.

أما الشكر فأقدمه لأساتذتي الذين ناقشوا هذا العمل العلمي وهم رواد علم الفلسفة في الوطن العربي وكبارهم، وكلهم عَلَمٌ غني عن التعريف؛ وهم المرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، المشرف على الرسالة، والمرحومان الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، والأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي، اللذان ناقشا هذا العمل وأجازوه، وأثنوا عليه.

لجنة المناقشة الكريمة هذه كانت لي، ولا زالت موضع احترام وتقدير واعتزاز، وأستعير من الفرزدق – تعبيراً عن هذا الاعتزاز- قوله (مع تعديل طفيف):

أولئك "أشياخي" فجئني بمثلهم إذا جمعتنـــا يا "جرير" المجامع

لهم جميعاً الرحمة، وجزاهم الله عن العلم وأهله كل خير.

ولا بدّ لي – بعد ما تقدّم- من شكر دار عالم الكتب الحديث، التي تكفلت بنشر هذا الكتاب، ممثلة بشخص صاحبها ومديرها الأخ الكريم الأستاذ بلال عبيدات، لكل ما قام به لتيسير نشر هذا العمل.

والله ولي التوفيق

عزمي طه السيد أحمد

عمان ١٠ مايو ٢٠١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

-١-

يدور هذا البحث حول الكندي ورأيه في العالم وعلّته ومقارنة هذا الرأي بآراء كل من أفلاطون وأرسطو.

وقد كان من أسباب اختيار هذا الموضوع أن الدراسات الدقيقة والمقارنة عن فلسفة الكندي ليست كثيرة، خصوصاً بالعربية[1]، وما هو موجود منها إما أنه عرض عام لفلسفته أو أبحاث قصيرة في مسائل فرعية من فلسفته. وهذه الدراسات في جملتها لم تضف كثيرا إلى الدراسة الرائدة التي قام بها الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة عن الكندي وفلسفته والمنشورة كتصدير لنشرته لرسائل الكندي فعقدنا العزم على القيام بهذا البحث، سيما وأنه لم يتعرض له أحد قبلنا بالدراسة المفصلة والمقارنة مقارنة تفصيلية وافية.

-٢-

وقد كان في اعتبارنا منذ تم اختيار الموضوع وتحديده، أن يكون اعتمادنا الأساسي في البحث على المؤلفات الأصلية لكل من الكندي وأفلاطون وأرسطو، وبالفعل رجعنا إلى ما نشر من رسائل الكندي، وما أمكن الرجوع إليه من مخطوطاته الباقية في مكتبات أوروبا، وحصلنا على صور فوتوغرافية لعدد من رسائله التي لم تنشر بعد، كما رجعنا في كل ما عرضناه من آراء أفلاطون وأرسطو إلى كتبهما في ترجماتها الإنجليزية التي قام بها الأساتذة في الغرب، مثل ديفد روس وكورنفورد وغيرهم، كما رجعنا أيضاً إلى الترجمات العربية القديمة

(١) من الأبحاث العلمية الدقيقة البحث الذي قدمه Jean Jolivet لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بعنوان: L. 'Intelect selon Kindi 'العقل عند الكندي' أعده بالفرنسية ونشر في ليدن سنة ١٩٧١، هذا بالإضافة إلى الفصل الكبير القيم عن الكندي وفلسفته ومؤلفاته، والذي نجده في كتاب الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي بعنوان: Histoire de La Philosophie en Islam من صفحة ٣٨٥-٤٧٧. وقد رجعنا إليه في بحثنا.

المنشورة للفيلسوفين اليونانيين مثل كتابي: "الطبيعة" وما "بعد الطبيعة"، وكتابي "السماء والعالم" و "الآثار العلوية" لأرسطو، وكتاب "طيماوس" لأفلاطون، لكن النصوص التي أوردناها خلال بحثنا لآراء هذين الفيلسوفين كانت من ترجماتنا للنصوص الإنجليزية، باستثناء عدد ضئيل جداً من النصوص أخذناه من الترجمات العربية القديمة وأشرنا إلى كلّ في موضعه، كما اعتمدنا في الدرجة الثانية على شروح وأبحاث كبار الأساتذة في العالمين الغربي والعربي، خصوصاً فيما يتعلق بآراء أفلاطون وأرسطو، كما استفدنا من شروح القدماء لكتابي **الطبيعة وما بعد الطبيعة** لأرسطو، ضمن نشرة الأستاذ عبدالرحمن بدوي للأول، ونشرة الأب موريس بويج M. Bouyge للثاني.

وقد اقتضى تحقيق هذا الأمر، البحث عن هذه المصادر في مظانّها، وكانت هذه إحدى الصعوبات التي واجهت الباحث، إذ لم تكن كل هذه المصادر متوفرة في جامعة الكويت، وقد تمّ التغلب على هذه الصعوبة بالسفر إلى خارج المنطقة، فكان أن قمنا برحلة إلى بعض العواصم والجامعات الأوروبية بحثا وراء هذه المصادر، فاطلعنا وحصلنا على عدد كبير منها، كما اطلعنا على عدد من المخطوطات العربية في موضوعات الفكر الإسلامي، ومن بينها عدد من مخطوطات الكندي في باريس ولندن واستانبول.

ولا شك أن فهم النصوص القديمة يستدعي جهدا وصبراً على فهمها وإعادة صياغة ما تنطوي عليه من أفكار، ولست أعتبر هذا صعوبة، فهو أمر من صميم البحث، ولقد حرصت كل الحرص، على قدر طاقتنا، أن أعرض الأفكار بأكثر ما يمكن من الوضوح.

-٣-

ويتضمن بحثنا بابين كبيرين:

الباب الأول فقد جعلناه حول "الكندي ودوره الثقافي" وقسمناه إلى فصلين:

فصل أول يدور حول تقدم المعرفة بالكندي وحياته، عرضنا فيه باختصار تدرج المعرفة بالكندي، ثم أتبعناه بموجز لحياة الكندي وما تخللها من صراعات ومنافسات، مع لمحة سريعة عن عصره.

والفصل الثاني جعلنا عنوانه: "دور الكندي في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديم الثقافة الفلسفية للعرب"، وحاولنا فيه إظهار ما قام به الكندي بالفعل في هذا المجال، فرأينا أنه ينقسم إلى مجالين كبيرين: مجال النقل، ومجال التأليف، وكل مجال من هذين اشتمل على عدة نواح تكلمنا في كل منها على حدة. وقد اضطرنا الحديث في مجال النقل إلى التعرض للكلام عن الترجمة وطرقها ومدى معرفة الكندي باللغة اليونانية.

أما الباب الثاني فهو الباب الأكبر والأهم من الناحية الفلسفية الخالصة، وقد جعلنا عنوانه: "رأي الكندي في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو"، وواضح من العنوان أنه يشتمل على معالجة الموضوع الرئيسي للبحث.

وقد رأينا أنه من الضروري قبل أن نقارن بين رأي الكندي وآراء أفلاطون وأرسطو أن نلم إلماماً كافياً برأي كل منهما في هذه المشكلة، لتتسنى لنا المقارنة بعد ذلك، وهذا ما قمنا به بالفعل.

وقد كان أمامنا بعد ذلك اختياران:

الأول: أن نعرض أولا رأي كل من الفلاسفة الثلاثة عرضا كاملاً على حدة، ونجمع ذلك في باب يضم ثلاثة فصول كل منها خاص بفيلسوف، ثم نقوم بالمقارنات في باب آخر من فصلين، نقارن في الأول رأي الكندي برأي أفلاطون وفي الثاني رأي الكندي برأي أرسطو.

أما الاختيار الثاني، وهو الذي سرنا بحسبه في هذا البحث، فهو أن نعالج المشكلة بأكملها في باب واحد ينقسم إلى فصول بحسب انقسام رأي الكندي إلى عناصره الرئيسية، فيكون أساس العرض وتنظيم الفصول والمسائل رأي الكندي، نعرضه أولا في كل مسألة جزئية ثم نتبعه برأي أفلاطون فيها ونقارن بعد ذلك بينهما، ثم نعرض رأي أرسطو في المسألة نفسها ونقارن بينه وبين الكندي، وبعد ذلك ننتقل إلى المسألة التالية في رأي الكندي فنعرضه ونتبعه برأي أفلاطون مع المقارنة، ثم برأي أرسطو مع المقارنة، وهكذا حتى ننتهي من عرض رأي الكندي كاملا.

وقد ملنا إلى هذا الاختيار شعوراً منا بأن هذا الترتيب والعرض يضع القارئ في جوّ المقارنة، حيث يستطيع أن يتابع الآراء المعروضة في المسألة الواحدة على نحو أيسر.

وهكذا جعلنا هذا الباب الثاني من بحثنا في ستة فصول:

الفصل الأول: جعلناه مدخلا للباب، تكلمنا فيه عن منهج الكندي وطريقته في البحث والتأليف مع المقارنة بما عند أفلاطون وأرسطو.

والفصل الثاني: عرضنا فيه الآراء الطبيعية في النظر إلى العالم بحسب تصور الكندي ومقارنة كل ناحية منها بما عند أفلاطون وأرسطو، وفقا للطريقة التي تقدم وصفها، وقد عرضنا في هذا الفصل الثاني الكبير لتسعة مسائل كبرى اجتهدنا في عرضها عرضا مفصلا وفي مقارنتها مقارنة تفصيلية دقيقة، ومن هذه المسائل على سبيل المثال: تناهى جرم العالم والمكان والزمان والحركة والعلاقة بينها.

الفصل الثالث: فتعرضنا فيه لمسألة هامة في بحثنا وهي حدوث العالم وقدمه، فعرضنا رأي الكندي في الحدوث ومفهومه له، وقارناه برأي أفلاطون في حدوث العالم ورأي أرسطو في قدم العالم بعد عرض هذه الآراء بأدلتها المستمدة من النصوص الأصلية.

والفصل الرابع: خصصناه للبحث في علة العالم، فعرضنا رأي الكندي مفصلا متتبعين الطريق الذي سلكه في إثبات وجود هذه العلة وكيفية التعرف على صفاتها الإيجابية والسلبية، واستدعى ذلك منا البحث في موضوعات جزئية جعلها الكندي وسيلة لإثبات وجود العلة الأولى، والكشف عن الكثير من صفاتها الإيجابية والسلبية التي تميزها عن سائر الموجودات؛ ومن هذه الموضوعات مسألة الوحدة والكثرة في الموجودات، ومسألة الواحد وإثبات أنه ليس عدداً وغير ذلك، ثم عرضنا رأي أفلاطون وقارنا بينه وبين رأي الكندي، وكذلك رأي أرسطو وقارنا أيضاً بينه وبين رأي الكندي.

أما الفصل الخامس: فقد جعلناه لعرض تصور الكندي للحالة الأولى التي أبدع عليها العالم، وقد استخلصنا هذا التصور من كلام الكندي في مواضع متفرقة، فحصلنا بعد جهد

على صورة تكاد تكون تامة لتصوره للحالة الأولى مؤيدة بأدلتها وقرائنها، ثم قمنا بعد ذلك بعرض تصور أفلاطون ومقارنته مع الكندي، وكذلك ما عند أرسطو ومقارنته.

أما الفصل السادس؛ فقد جعلناه لعرض بعض الاعتبارات الكليّة في النظر إلى العالم ومقارنتها بما عند أفلاطون وأرسطو، وهي بالتحديد مسألتان: الأولى مسألة الغائية في العالم، والثانية مسألة حياة العالم والأجرام السماوية.

وبهذا الفصل ينتهي الباب الثاني من البحث.

وقد أنهينا البحث بخاتمة أشرنا فيها إلى أبرز النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث الذي حاولنا فيه، بجانب المقارنات، بناء تفكير الكندي على نحو متماسك واضح المعالم، على قدر الطاقة.

-٤-

من الواضح أنه في عرض الآراء ومقارنتها بعد ذلك، لا بد من وقوع شيء من التكرار، ذلك أنه حتى تكون المقارنة أوقع وأوضح، لا بد أولاً، فيما نرى، من معرفة الآراء التي سنقارن بينها معرفة كافية، ثم تأتي المقارنة بعد ذلك لتبين ما تتضمنه الآراء من أوجه الشبه والاختلاف أو التقارب أو التباعد، وهنا يضطر من يقارن إلى الإشارة إلى الآراء التي سبق ذكرها أو تكرارها بصورة مختصرة، وقد حاولنا جهدنا أن نتجنب مثل هذا التكرار ما أمكن ذلك.

ولا بد من الإشارة هنا، إلى أننا وإن لم يكن عندنا كل مصنفات الكندي، فإن الموجود، سواء المنشور أو الذي اطعلنا على مخطوطاته يكفي لدراسة مقارنة كهذه، وأن كان كشف مراجع جديدة يمكن أن يضيف إلى المقارنة عناصر جديدة.

-٥-

ولست أنكر أنني بعد أن عشت مع الكندي وآرائه ما يزيد على ثلاث سنوات، وقد أصبحت أحس بكثير من التقدير لفيلسوف العرب وآرائه وجهوده، وهذا وإن ظهر هنا أو

هناك في ثنايا البحث، فإنه لم يكن على حساب الموضوعية في البحث، ولم يصل أبداً إلى درجة التحيز ومجانبة الحق والصواب، فاجتهدت في أن لا أعرض له رأيا إلا بالرجوع إلى كلامه، ولا أن أصدر حكماً على آرائه وفلسفته أو جهوده دون سند أو دليل أو قرينة قوية، ولست أرى بعد ذلك في التعاطف مع آرائه مجاوزة للموضوعية التي حرصت على تحقيقها بقدر الطاقة وبقدر ما تسمح طبيعة البحث الفلسفي.

وفي نهاية هذه المقدمة، أرجو أن أكون قد وفيت البحث حقه من الاستقصاء والموضوعية والدقة وما يتطلبه ذلك "من الصبر على البحث والدأب فيه"، كما أوصانا فيلسوف العرب، أن أكون قد قمت بنصيب من الاهتمام بفلسفته أضيفه إلى نصيب من سبقني من الباحثين وبذلك أضع لبنة في بناء تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام على أسس علمية صحيحة وراسخة.

عزمي طه السيد أحمد

البـــاب الأول

الكنـــــدي
ودوره الثقافي

الفصل الأول

المعرفة بالكندي
وحيـاتـــه

المعرفة بالكندي وحياته

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل الكلام بإيجاز عن الجوانب الهامة في حياة الكندي، ونرى أنه من المفيد الكلام أولاً عن تقدم المعرفة بهذا الفيلسوف الذي كان أول عربي مسلم مهَّد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفي ظل الإسلام[1].

أولاً: المعرفة بالكندي:

الكندي أول فلاسفة العرب والإسلام، لقب "فيلسوف العرب"[2] وكان أحد أبناء ملوكها[3]، كما كان "فيلسوف الإسلام في وقته"[4]، نبغ في مختلف العلوم والفنون في عصره حتى قيل عنه: "كان فاضل دهره وواحد عصره"[5].

وقد أورد المؤرخون القدامى[6] ترجمات عديدة لفيلسوفنا، ومع ذلك كان ينقصها الكثير من التفاصيل، إذا ما قيست بترجمات غيره من العلماء والفلاسفة، كمعرفة عام ولادته

---

(1) مصطفى عبدالرزاق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٤٥، ص٤٨.

(2) القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، مطبعة محمد مطر، بمصر (بدون تاريخ) ص٥٩.

(3) المرجع السابق.

(4) أحمد بن تيمية: مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن ابن محمد العاصي وساعده ابنه محمد، المجلد التاسع، كتاب المنطق، مطابع الرياض (السعودية)، ط١، ١٣٨٢هـ، ص١٨٦، وقد أوضح ابن تيمية هذا اللقب الذي وصف به الكندي بقوله: "أعني الفيلسوف الذي في الإسلام وإلاّ فليس الفلاسفة من المسلمين". ص١٨٦.

(5) محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب القديم: الفهرست، طبعة ليبتزج (أصلاً)، نشر مكتبة خياط، بيروت ١٩٦٦، ص٢٥٥.

(6) أشهر المؤرخين القدامى الذين ترجموا للكندي والكتب التي وردت فيها هذه الترجمات:

١- ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٣٤٨ هـ (١٩٢٩م)، ص (٣٥٧-٣٦٥).

٢- أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي (ابن جلجل): طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد السيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٧٣-٧٤.

٣- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي: تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات عن كتاب: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق J.Lippert، ليبتزج، ص٣٦٩-٣٧٨.

٤- موفق الدين بن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نقله وصححه: امرؤ القيس بن الطحان (A. Muller)، المطبعة الوهبية ١٢٩٩هـ ١٨٨٢م، ص٢٠٦-٢١٤.

٥- ظهير الدين البيهقي: تتمة صوان الحكمة، طبعة لاهور، ١٩٥١، ص٢٥-٢٦. ←

ونشأته الأولى، وطلبه للعلم، وأواخر حياته، وعام وفاته[1]، ومع ذلك فلم تخل كتب التاريخ والتراجم من بعض أخباره وأخبار آبائه وأجداده، وإن كانت هذه الأخبار لا تعطي صورة تامة وواضحة لأحداث حياته، هذا فضلا عما تثيره الأخبار المتناقضة[2] أحياناً من زيادة الغموض وإثارة التساؤلات.

أما مؤلفاته فقد انتشرت في زمانه وذاعت بين الناس، وظلت تقاوم عوامل الفناء، حتى وصل إلينا منها قدر غير قليل[3]، لكنه قليل بالنسبة إلى العدد الضخم الذي ذكرته التراجم[4]، ومع أن كثيرا منها لم يصل إلينا، فإن ما لدينا[5] يسمح لنا أن نرى عظمة

٦- ابن نباتة المصري: سرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ١٩٦٤، ص٢٣١-٢٣٤.

٧- القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر (بدون تاريخ) ص٥٩-٦١.

٨- محمد بن محمود الشهرزوري: روضة الأفراح ونزهة الأرواح، مخطوط رقم ٩٩٠، مكتبة راغب باستانبول.

(١) انظر فيما يلي الكلام عن حياة الكندي وما أشرنا إليه أعلاه.

(٢) من الأخبار المتناقضة التي ذكرت عن الكندي أنه كان يهوديا، وأنه مات حرقاً، وأنه كان بخيلاً، هذا بالإضافة إلى أن هناك من مدحه وعظم شأنه في العلم، ومن صغر من شأنه في ذلك، وهذه الأخبار مثبوتة في الكتب القديمة، وهي تذكر دون عناية أو تمحيص من قائلها، وسنعرض لبعض هذه الأخبار فيما يلي.

(٣) أحصى الأب رتشرد يوسف مكارثي في كتابه: التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب (بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي)، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٢، ص٦١-٨٠، أحصى رسائل وكتب الكندي التي وصلت إلينا سواء باللغة العربية أو بلغة غير العربية فكانت ٨٣ كتابا ورسالة.

(٤) ذكر ابن النديم في الفهرست أول ثبت لتصانيف الكندي بلغ عددها ٢٤١ كتابا ورسالة، أما جمال الدين القفطي، في كتابه: تاريخ الحكماء، فقد أحصى له ٢٢٨ كتابا ورسالة، وأحصى له ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء ٢٨١ كتابا ورسالة، وأحصى له فلوجل Flugel ٢٦٥ كتاباً ورسالة في مقالته عن الكندي بالألمانية وهي:

Al- Kindi gennant des philosoph der Araber" in Abhandlungen fuer die Kunde des morgenlandes, Vol. 1, No. 2. (Leipzig 1857) PP. 1-54.

وأحصى له الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري ٢٧٢ كتابا ورسالة في كتابه: فيلسوف العرب نقله عن التركية: عباس العزاوي، مطبعة أسعد بغداد، ١٩٦٣. ص٣٠-٤٦.

أما الأب مكارثي فقد أحصى له في كتابه المشار إليه آنفا ٣٦١ كتابا ورسالة، وأحصى الأستاذ جورج عطية ٢٧٠ كتابا ورسالة في كتابه باللغة الإنجليزية:

Al – Kindi: The Philosoper of the Arabs, Islamic Research Institute, Rawalpindi, 1966. PP. 148-207.

(٥) ما نشر من رسائل وكتب الكندي المختلفة بحسب إحصاء الأب مكارثي يبلغ ٤١ كتابا ورسالة، وفي إحصاء الأستاذ Nicholas Rescher ٤٠ كتابا ورسالة. أنظر: Nicholas Rescher, AL-KINDI, An Annotated Bibliography, University of Pittsburgh Press – 1964.

هذا الفيلسوف، ونلمس ما بذله من جهود في شتى ميادين المعرفة العلمية والفلسفية، وندرس آراءه ونقارن بنيها وبين غيرها.

وفي الغرب الأوروبي عرف الكندي منذ زمن طويل كعالم وفلكي وفيلسوف عظيم، ونقل عدد من مؤلفاته ورسائله إلى اللغة اللاتينية وبعض اللغات الأخرى، وقد قام جيراردي كريمونا Geherardo di Cremona (١١١٤-١١٨٧م) بالجزء الأكبر من هذا النقل إلى اللاتينية[1].

ثم انتقل الاهتمام بالكندي إلى الشرق، ولكن بقدر ضئيل ومحدود، فكتب الأستاذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق بحثاً ممتازاً بعنوان: "فيلسوف العرب"[2] جلّى فيه كثيراً من الجوانب التاريخية لحياته، كما كتب الأستاذ إسماعيل حقي الأزمبري[3] المتوفي ١٩٤٦م كتاباً مستقلاً عن الكندي باللغة التركية بين فيه أهمية مؤلفات الكندي في مختلف العلوم، كما ذكر فيه بعض الجوانب التاريخية لحياة هذا "العلامة"[4]، كما وصفه الأزميري.

على أن الاهتمام بالكندي وفلسفته وبتقديره كفيلسوف تقديراً علمياً، لم يكن ممكنا قبل معرفة رسائله الفلسفية التي عُثر عليها مخطوطة في مكتبة أيا صوفيا باستانبول[5] حيث يوجد معظم هذه الرسائل، وفي عدد من المكتبات الأخرى في أوروبا وإيران وبعض المكتبات

---

(١) الدوميلي Aldomieli: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله إلى العربية عبدالحليم النجار. ومحمد يوسف موسى، راجعه حسين فوزي، القاهرة، دار القلم ١٩٦٢، ص١٥٣.

(٢) ظهر هذا البحث في: مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣م المجلد ١، ج٢، ونشر البحث ثانية في كتاب عنوانه: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة ١٩٤٥م.

(٣) عنوان هذا الكتاب هو: فيلسوف العرب، يعقوب بن إسحاق الكندي، نقله عن اللغة التركية إلى اللغة العربية الأستاذ عباس العزاوي، وقد أضاف إليه (أي المترجم) بحثا جسيداً عنوانه: "مؤلفات الكندي وأثرها في الأوساط العلمية" يقع في ٢٥ صفحة ويذكرالأستاذ العزاوي – مترجم الكتاب، أن هذا الكتاب طبع في استانبول ١٣٣٨هـ وذلك في مقدمة الترجمة. ص٨. أما ترجمة الكتاب فطبعت سنة ١٩٦٣م، مطبعة أسعد، بغداد.

(٤) إسماعيل حقي الأزميري: فيلسوف العرب، ترجمة عباس العزاوي، مطبعة أسعد، بغداد ١٩٦٣، ص١١.

(٥) اكتشف المستشرق الألماني هـ. ريتر H. Ritter مجموعة من رسائل الكندي الهامة بمكتبة أيا صوفيا ضمن مخطوط نفيس وفريد هو المخطوط رقم ٤٨٣٢ وقد وصف الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة هذا المخطوط وما يحتويه في مقدمة نشرته لرسائل الكندي الفلسفية انظر: رسائل الكندي: ج١، ص ى – س.

العربية[١]، وقد نشر عدد من هذه الرسائل متفرقا كل من الأستاذ محمد عبدالهادي أبو ريدة، والأستاذ أحمد فؤاد الأهواني[٢].

ثم نشرت بعد ذلك، الغالبية العظمى من هذه الرسائل بتحقيق وتقديم الأستاذ أبو ريدة[٣]، الذي كتب بحثا قيما وممتازاً عن الكندي وفلسفته جعله تصديراً لنشرته لرسائل فيلسوف العرب، ويعتبر هذا البحث الدراسة الأولى الرائدة التي ظهرت بالعربية عن الكندي وفلسفته، عرض الباحث فيه آراء الكندي بأسلوب علمي تميز بالدقة متجنباً الأحكام الظنية والتقديرية.

وبعد نشر تلك المجموعة الكبيرة من هذه الرسائل أصبح الكندي يدرس ويذكر في كتب تاريخ الفلسفة على أنه أول الفلاسفة المسلمين، وتذكر آراؤه الفلسفية مدعمة بالنصوص من رسائله المختلفة، كما تم أيضاً نشر بعض رسائل الكندي الفلسفية متفرقة على يد عدد من الباحثين[٤].

ثم جاء "مهرجان بغداد والكندي" المنعقد في بغداد في ديسمبر سنة ١٩٦٢م فأعِدَّ له كثير من الأبحاث المتعلقة بالكندي وفلسفته وتأليفه، وقد كان جلّ اهتمام الباحثين المشتركين

---

(١) انظر: تصنيف الأب مكارثي، تصانيف الكندي المخطوطة والمطبوعة والمترجمة، ص٦١-٨٠، حيث نجد ذكر الأماكن التي توجد بها مخطوطات الكندي.

(٢) نشر أبو ريدة أربع رسائل متفرقة في مجلة الأزهر، المجلد ١٨، عددي صفر وربيع الثاني سنة ١٣٦٦هـ. ثم نشر أحمد فؤد الأهواني كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، مع مقدمة وتعليق في كتاب مستقل سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة)، كما نشر رسالة "النفس" في مجلة الكتاب، أكتوبر ١٩٤٨م، ورسالة العقل مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل سنة ١٩٤٩م.

(٣) نشر الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة رسائل الكندي في جزأين: الأول سنة ١٩٥٠م ويحتوي على الرسائل الفلسفية الهامة وعددها ١٤ كتابا ورسالة، والثاني سنة ١٩٥٣م ويحتوي الرسائل الطبيعية وعددها ١١ رسالة، وقد بذل الدكتور أبو ريدة في عمله هذا جهدا استحق عليه تقدير واحترام الباحثين.

(٤) من ذلك مثلا ما نشره الأستاذ محمد كاظم الطريحي رسالة الكندي في دفع الأحزان في كتابه عن الكندي، وهذه الرسالة نشرت من قبل على يد H. Ritter سنة ١٩٣٨، ونشرها مؤخراً الدكتور بدوي.
ونشر محمد يحيى الهاشمي رسالة الكندي مطارح الشعاع مع مقدمة، مطبعة الإحسان حلب ١٩٦٧. ونشر الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في كتابه الكندي فيلسوف العرب سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦ (بدون تاريخ) أربع رسائل قصار ليست موضوعاتها فلسفية كما نشر حديثا عبدالرحمن بدوي رسالة الكندي في العقل ورسالة الكندي في دفع الأحزان في كتاب بعنوان رسائل فلسفية.

في هذا المهرجان منصبا على الجوانب التاريخية لحياة ذلك الفيلسوف العربي الكبير وعلى عرض عام لآرائه الفلسفية أكثر من دراسة جوانب محددة من فلسفته والتعمق فيها ومقارنتها بما سبقهما أو ما جاء بعدها من فلسفات.

واستمرت الأبحاث بعد ذلك عن الكندي وفلسفته في الشرق والغرب[1] لكنها دراسات قليلة نسبياً وجزئية، كانت تظهر من حين لآخر على صورة مقالات في المجلات العلمية المختلفة، باستثناء عدد ضئيل جداً من الكتب المستقلة.

وآخر ما ظهر عن الكندي فصل قيّم للأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتاب له بالفرنسية عنوانه: **Histoire de la Philosophie en Islam**, Paris, II, PP. 385-477

وهذه دراسة علمية عن الكندي مدعمة بالنصوص وفيها بحث الأستاذ عن أصول فلسفة الكندي في ضوء المعرفة الكاملة بالفلسفة اليونانية.

ثانياً: حياة الكندي

١) تمهيد:

ليس من غرضنا أن نتكلم عن حياة الكندي بالتقصي، فقد كُتب الكثير عنها ولا معنى التكرار شيء قد قيس، غير أنه تحسن الإشارة إلى ما يقتضيه البحث من ذكر شيء عن حياته وما تخللها من صراعات ومشكلات، مما لم يذكره من كتب عنه قبلنا، أو ما ورد متفرقا في كتب الباحثين فآثرنا ذكره مع إعطاء صورة عن عصر الكندي وثقافته.

---

(١) من هذه الأبحاث على سبيل المثال كتاب: جورج عطية بالإنجليزية وقد سبقت الإشارة إليه وكتاب أحمد فؤاد الأهواني (المشار إليه في الهامش السابق)، وعمل الأستاذ ريشر N. Rescher ١٩٦٦ فهرسا بما كتب عن الكندي من أبحاث ومواضعها سواء بالعربية أو بغيرها من اللغات الأخرى، وهو عظيم النفع للباحثين حول الكندي، كما قدم J. Jolivet بحثا بالفرنسية بعنوان العقل عند الكندي **L' Intellect Selon Al- Kindi, Leiden** لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون، ونشر في ليدن، ١٩٧١، وكتب A. Cortabarria في المجلة الصادرة عن معهد الدومنيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة Melanges المجلد / ١٠ سنة ١٩٧٠ بحثا بعنوان: A Partir de quelles sources études al – kindi? ص ٨٣-١٠٨، وبحثا آخر في نفس المجلة، المجلد ١١ سنة ١٩٧٢ بعنوان: La classification des sciences chez al – Kindi، ص ٤٩-٧٦.

٢) نسب الكندي:

هو يعقوب بن إسحاق بن الصبّاح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث ابن قيس[١] ... الكندي، عربي صميم[٢] من قبيلة كندة التي كان موطنها في اليمن[٣]. كان والده إسحاق بن الصباح والياً على الكوفة منذ ١٥٩هـ، في عهد الخليفة المهدي، وتولى كذلك الشرطة كما تولاها زمان الهادي والرشيد. أما جده الصباح بن عمران فقد كان من عشيرته في مقام رفيع، حتى أصبحوا ينتسبون إليه فيقال لهم بنو الصباح، كما يقال بنو الأشعث بن قيس[٤].

وقد ورد ذكر الصباح بن عمران في كتاب "الأغاني" حيث قال فيه ابن سعد شعراً يمتدح فيه إسحق بن الصباح، والد فيلسوفنا، يقول:

فما من بني الصباح إن بعد المدى ... على الناس إلا سابق وعريق[٥]

ويذكر البيروني في كتابه **الجماهير في معرفة الجواهر** أن جدَّ الكندي الصبّاح. كان من الجوهريين، وأن الرشيد أرسله لابتياع جواهر من صاحب سرنديب[٦] وأول التقاء أجداد الكندي بالإسلام كان عند الأشعث بن قيس، المعروف بتاريخه في الجاهلية والإسلام، فقد

---

(١) اتفقت جميع المصادر القديمة التي ذكرت نسب الكندي إلى هذا الحد الذي ذكرناه من أجداده، واختلفت هذه المصادر في بعض أجداده بعد هذا الحدّ، ويستخلص الأستاذ محمد متولي (في بحثه المنشور في مجلة المقتطف، المجلد ٨٥/ ج٣/٣١٨-٣٢٦) أنه مهما يكن من اختلاف في نسب الكندي بحسب الروايات المختلفة "فنحن نستطيع أن نخرج بقول بيّن من كل الروايات، ذلك هو أن الكندي قد تنقل في أصلاب كندة القبيلة العربية الخالصة". ص ٣١٩. وقد قدم الأستاذ محمد متولي بحثا للحصول على درجة الماجستير قبل نشر رسائل الكندي بزمن طويل.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر عمر رضا كحالة: **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة**، ج٣، دار العلم للملايين ١٩٦٨م، ص٩٩٨، وفيها ذكر لقبيلة كندة وموطنها.

(٤) انظر بحث الأستاذ محمد متولي: سالف الذكر ص٣٢١. وانظر كذلك بحث الأستاذ مصطفى عبدالرزاق: **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، عيسى إلياس الحلبي ١٩٤٥م، ص ١٤-١٥ وقد اعتمدنا على هذين البحثين الممتازين في معظم ما ذكرناه عن نسب الكندي.

(٥) أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج٢، ص٣٣.

(٦) محمد يحيى الهاشمي: **مطارح الشعاع للكندي**، حلب ١٩٦٧م، ص٦٢، ٦٣.

كان في الجاهلية ملكا على جميع كندة، ثم قدم على الرسول صلى الله عليه وسلم "سنة عشر من الهجرة في وفد كندة، وكانوا ستين راكباً فأسلموا"[1]، لكن الأشعث ارتد عن الإسلام فحاربه أبو بكر وأسره ثم أطلقه بعد عودته للإسلام، وزوجه باخته وهي أم محمد بن الأشعث الجد الرابع للكندي، وتزوج الحسن بن علي ابن أبي طالب بنته "فقيل هي التي سقته السم فمات"[2].. ثم شهد الأشعث واقعة اليرموك وفيها فقئت عينه وشهد معارك القادسية والمدائن وانتهى بأن سكن الكوفة وابتنى بها دارا؛ وقد استعمله سيدنا عثمان على أذربيجان[3]، ثم اشترك مع علي بن أبي طالب في الحروب فشهد صفين وكان له دور في التحكيم أثر في مجريات الأمور، وقد عزله علي بن أبي طالب عن رئاسة كندة وذمه[4].

٣) عام مولده ووفاته:

ولد الكندي في الكوفة على أرجح الأقوال[5]، وبها كانت نشأته الأولى حيث كان أبوه واليا عليها.

أما عام مولده وعلم وفاته فلم تذكرها الكتب القديمة التي ذكرت الكندي أو ترجمت لحياته، ولذلك ذهب الباحثون المحدثون إلى استنتاج تاريخ ميلاده ووفاته بحسب بعض الأخبار والقرائن التي ذكرتها الكتب المختلفة والتي تقرّبنا من الحقيقة.

أما عام مولده فقد اختلف الباحثون في تحديده، وفيما يلي بعض هذه التحديدات:

---

(١) ابن الأثير الجزري: **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، أشرف على تحقيقه: محمد صبيح، دار التعاون للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤م، ص١٢٤-١٢٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر بحث الأستاذ محمد متولي، ص٣٢٢.

(٥) لم تذكر الكتب القديمة مكان ولادته سوى ما أشار به ابن جلجل ونقله عنه ابن أبي اصيبعة والقفطي من أنه "كان شريف الأصل بصرياً".
أما "دي بور" فيذكر أنه ولد في الكوفة على أرجح الأقوال. وقد ناقش الأستاذ محمد متولي هذه المسألة فرجح أن الكندي ولد في الكوفة حيث كان أبوه "عاملا في الكوفة ما يقرب من عشرين عاما، وهو بلا شك لم يولّ عملا قبل أن يبلغ الرجولة، فيحتمل كثيراً أن يكون قد رزق بالكندي هناك".
انظر: **مجلة المقتطف**، مجلد ٨٥، ص٣٢٢.

١- ذكر "فيليب حتى" وزميلاه في كتاب: **تاريخ العرب المطول**[1] أن مولد الكندي كان في منتصف القرن التاسع الميلادي، وهذا التحديد واضح البطلان حيث كان الكندي في هذا الوقت فيلسوفا مشهوراً.

٢- وقدر الأستاذ محمد متولي في بحثه المشار إليه آنفاً، أن ميلاد الكندي كان بين سنتي ١٥٩هـ و١٩٣هـ، وأنه كان حوالي ١٧٠هـ، ولا شك أن حصر ميلاد الكندي بين السنوات المذكورة له ما يبرره عند الباحث، أما تحديده لسنة ١٧٠هـ فهو تقدير لا أكثر[2].

٣- حدد دي بور مولد الكندي على أنه "في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني للهجرة) على الأرجح في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها"[3].

٤- تحديد الأستاذ مصطفى عبدالرزاق الذي استنبط "من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه اسحق بن الصباح .. أنه (أي الكندي) ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥هـ"[4].

وقد اتخذ كثير من الباحثين بعد ذلك تحديد الأستاذ مصطفى عبدالرزاق على أنه أقرب التواريخ المختلفة من الصواب.

٥- أما الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة فهو أميل إلى تقديم "ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة"[5].

وقد مال لهذا الرأي لما ورد في بعض الكتب من أن الكندي كان عظيم المنزلة عند المأمون وقد مال إلى هذا الرأي عدد من الباحثين[6].

---

(١) فيليب حتى وزميلاه، **تاريخ العرب المطول**، ج٢، ص٤٥٢.

(٢) محمد متولي: **مجلة المقتطف**، مجلد ٨٥، ص٣٢٢.

(٣) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٤، ١٩٥٧، ص١٧٧.

(٤) محمد عبدالهادي أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ج١، التصدير ص٤، وانظر مصطفى عبدالرزاق: **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، ص١٨.

(٥) المصدر السابق، **رسائل الكندي**، ج١، ص٥.

(٦) من هؤلاء الباحثين: محمد بحر العلوم في كتابه: **الكندي (الجانب التاريخي)**، النجف الأشرف، ١٩٦٢م، ص٢٢. وكذلك: تقي الشيخ راضي في كتابه: **سيرة يعقوب ابن إسحق الكندي وفلسفته**، القسم الأول، مطبعة سلمان الأعظمي – بغداد، ١٩٦٢، ص٣٧.

٦- يرى الأستاذ محمد يحيى الهاشمي أن الكندي لا بد "أن يكون ولد قبل هذا التاريخ بكثير"[١] (يقصد عام ١٨٥هـ/ ٨٠١م) وبني رأيه هذا على قصة أوردها البيروني في كتابه **الجماهر في معرفة الجواهر**، وهي أن الكندي ذكر قصة عن جواهر فقدت من يحيى بن خالد البرمكي كان الرشيد سلمها له، وأن يحيى استحضر أبا يعقوب الزاجر المكفوف واستطاع هذا أن يدله على مكانها حيث كانت في إحدى بالوعات داره، ثم إنه لم تمض إلا أيام يسيرة حتى وقع بالبرامكة ما وقع وحدثت بهم النكبة. فاستنتج الدكتور الهاشمي أنه لا بد أن الكندي "قبل نكبة البرامكة (١٨٧هـ/ ٨٠٣م) كان صبياً يافعاً واعياً لكي يستوعب القصة المذكورة عن يحيى بن خالد البرمكي"[٢].

ولسنا نوافق الأستاذ الهاشمي في استنتاجه أن يكون الكندي ولد قبل عام ١٨٥ هـ بكثير، لأن هذا الاستنتاج ليس لازما عن كون الكندي ذكر هذا الخبر، فالذي يلزم عن ذكر هذا الخبر على لسان الكندي لا بد أن يكون صبيا واعيا يافعا حين سماعه له وليس يلزم أن يكون كذلك حين وقوعه، حيث لم يذكر البيروني في خبره هذا أن الكندي ذكر ما يفيد بأنه سمع القصة وقت وقوعها.

ونحن نوافق على تقديم ميلاد الكندي عن السنة التي حددها الأستاذ عبدالرزاق (كما ذكر كل من الأستاذين أبو ريدة والهاشمي)[٣] لكننا نخالف رأي الدكتور الهاشمي في أن يكون التقديم كثيراً، بل يكون في حدود بضع سنوات، أي حوالي خمس سنوات، وقد وضعنا في اعتبارنا هذا المقدار من السنوات لقرائن ذكرها الأستاذ مصطفى عبدالرزاق، وما روى عن مكانة الكندي عند المأمون، حيث يذكر ابن أبي أصيبعة من بين أسماء رسائل الكندي رسالة موجهة للمأمون[٤]، وهذه السنوات التي نرى تقديمها عن تحديد الأستاذ عبدالرزاق كافية لنبوغ الكندي أيام المأمون وأيام المعتصم بعد ذلك.

---

(١) محمد يحيى الهاشمي: مطارح الشعاع، للكندي، ص٥-٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر كلامنا فيما سبق حيث أوردنا رأي الأستاذين.

(٤) ابن أبي أصيبة: عيون الأبناء، وعنوان الرسالة: رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول.

٧- يرى الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي أنه ولد حوالي عام ١٨٠هـ، وهذا التحديد يتفق مع ما ذهبنا إليه(١).

أما تاريخ وفاته فليس أسهل معرفةً من تاريخ ميلاده، ذلك أن أصحاب التراجم من القدماء لم يذكروا لنا تاريخ وفاته، مما يجعلنا نستغرب إهمال تاريخ وفاة عالم وفيلسوف كالكندي، اعترف له عصره بالتفوق في العلوم والفلسفة، وقد ذكر الباحثون المحدثون تحديدات مختلفة لعام وفاته، نذكر منها:

١ - تحديد "ماسينيون" بأن وفاة الكندي كانت حول سنة ٢٤٦هـ(٢).

٢- رجح "كاردافو" أن وفاته كانت حول سنة ٢٦٠هـ(٣).

٣- تحديد "دي بور": أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠م(٤)، أي (٢٥٦هـ).

٤- قول "بروكلمان" أنه مات بعد عام ٢٥٦هـ بقليل(٥).

٥- تحديد "نيللينو" بأن وفاته كانت سنة ٢٦٠هـ(٦)، ٨٧٣م.

٦- تحديد الأستاذ محمد متولي بأنه وفاته كانت بعد ٢٥١هـ بقليل(٧).

٧- تحديد الأستاذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق حيث رجح أنه توفي في أواخر سنة ٢٥٢هـ(٨).

وبعض هذه التحديدات لم يبين أصحابها القرائن والدلائل التي اعتمدوا عليها في تحديداتهم، مما يقلل من قيمتها. وأكثر هذه التحديدات وجاهة من الناحية العلمية، هو تحديد الأستاذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق الذي حظي باحترام وموافقة كثير من الباحثين بعده، وذلك لأنه بيّن ببعض القرائن سبب هذا التحديد مما جعله أقرب هذه التحديدات إلى

---

(1) A. Badwi: **Historie de La Philosophie en Islam**, II, P. 436.

(٢) أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (الترجمة العربية) ط٤، هامش ٣، ص١٧٩.

(٣) محمد متولي، مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، ص٣٢٥.

(٤) أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام الترجمة العربية، ص١٧٩.

(٥) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، المقدمة، ص٦.

(٦) نلّلينو، تاريخ الفلك عند العرب، نقلا عن أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندي، ج١، ص٦.

(٧) محمد متولي، مجلة المقتطف، مجلد ٨٥، ص٣٢٦.

(٨) مصطفى عبدالرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٥١.

الصواب من وجهة النظر العلمية[1].

٤) عصر الكندي:

عاش الكندي في فترة تعتبر أزهى فترات الحكم العباسي[2] من جميع الوجوه: السياسة والعمرانية والثقافية. وقد عاصر الكندي عددا من خلفاء بني العباس هم: الأمين (١٩٣-١٩٧هـ/ ٨٠٩-٨١٣م)، والمأمون (١٩٧هـ-٢١٨هـ/ ٨١٣م-٨٣٣م) والمعتصم (٢١٨هـ-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م) والواثق (٢٢٧هـ-٢٣٢هـ/ ٨٤٢-٨٤٧م)، والمتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م) والمستعين بالله (٢٤٧-٢٥٢هـ/ ٨٦١-٨٦٦م).

ومن أبرز مميزات عصر الكندي[3]:

١- استقرار الأحوال السياسية في داخل الدولة الإسلامية، حيث استقر الحكم تماما للعباسيين، وانتهت المنازعات التي كانت بين الأمين والمأمون حول الحكم كما كانت الأحوال على حدود الدولة الإسلامية هادئة، وكانت الثغور المتاخمة للدولة البيزنطية آمنة بفضل الجيوش الإسلامية القوية، بالرغم من حدوث مناوشات من حين وآخر على هذه الثغور.

٢- التقدم العمراني والإداري، فقد أصبحت بغداد العاصمة من حواضر العالم بقصورها الفخمة وحدائقها العامة ومساجدها وأسواقها، كما تقدمت سائر المدن الرئيسية في الدولة الإسلامية في النواحي العمرانية.

كما كانت الاتصالات بين الولايات المختلفة والعاصمة قوية وسريعة، كما تقدم نظام

---

(١) انظر: مصطفى عبدالرزاق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٥٠-٥١.

(٢) انظر: مقالة عبدالرحمن شاه ولي بعنوان 'العصر الذي عاش فيه فيلسوف العرب' المنشور في: مجلة معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، المجلد السابع، العدد الثاني، يونية ١٩٧٢، ص٣٣-٥٢، وقد بيّن فيه الباحث بعض مزايا الأمم التي كانت ضمن الدولة الإسلامية وما نتج عن اختلاطهم بالعرب من آثار ونتائج مختلفة كان منها ازدهار علم الكلام الذي المجب بحسب رأيه أول فلاسفة الإسلام.

(٣) لزيادة التفصيل عن عصر الكندي انظر: غوستاف لوبون: حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٩، ص١٧١-١٨٠. وانظر أيضاً أحمد فريد رفاعي: عصر المأمون، المجلد الأول، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧، ص٣١١-٣٣٠، وص ٣٧٥-٤١٦.

البريد والنظام الإداري ونظم الدواوين المختلفة[1].

٣- نشاط الحركة الفكرية بوجه عام، حيث كانت الكوفة والبصرة وبغداد مراكز إشعاع فكري لا مثيل لها في ذلك الوقت، فقد ظهرت فيها جميعا المدارس الكلامية والنحوية والمذاهب الفقهية[2].

٤- نشاط حركة الترجمة والنقل من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية، فقد نقلت كتب في شتى العلوم وبخاصة كتب الطب والفلسفة اليونانية.

ولا يخفى ما لحركة الترجمة من أثر كبير في الفكر الإسلامي والعقلية الإسلامية التي تستمد روحها من القرآن الكريم كتاب الإسلام، فقد نشأ من احتكاك[3] الأفكار الجديدة الواردة بالفكر الموجود مشكلات جديدة مثل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين كما ظهرت أيضاً – نتيجة لهذا الاحتكاك – مسائل في علم الكلام، ونشأت طرق جديدة لإثبات أصول العقائد الدينية.

ولا شك في أن الكندي الذي عاش في هذا العصر، تأثر بهذا الجو الفكري وأثر فيه، واشترك في كل ما كان فيه من مشكلات وصراع بين المذاهب والأفكار، وليس من شك أيضاً في أنه كان من المبشرين لحركة الترجمة والمساهمين فيها – وإن اختلف الباحثون في درجة ونوع مساهمته في هذا المجال[4].

وكان من نتيجة مشاركة الكندي في هذا الجو الفكري الخصب أنه برز واشتهر

---

(١) لزيادة التفصيل عن النظام الإداري والمالي انظر: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ج٢ (العصر العباسي الأول)، ط٧، ١٩٦٤، مكتبة النهضة المصرية، ص٢٧١-٢٨٨.

(٢) لزيادة التفصيل انظر: المصدر السابق ص (٣٣٠-٣٤٢)، وانظر أيضا كتاب: G. ATYEH بعنوان:
AL-KINDI: The Philosopher of the Arabs, PP. 1-10.
وانظر كذلك:
أحمد أمين في كتابه: **ضحى الإسلام**، ج٢، ط٧، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢ (ص١-١٠٥) حيث نجد وصفا للحركة العلمية في العصر العباسي الأول.

(٣) ذكر الأستاذ مصطفى عبدالرزاق في كتابه: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط٣، ١٩٦٦ ص٢٩٠، ٢٩١، ما يفيد تأثر أبحاث علم الكلام بالفلسفة بقوله: "كان زمن الأشعري قد امتلأ بالفرق ومجادلتها القائمة على أصول فلسفية، وقد كانت الفلسفة منتشرة المذاهب في الناس منذ أمر بتعريب كتبها المأمون في أعوام بضع عشرة سنة ومائتين".

(٤) انظر الكلام فيما يلي عن دوره في الترجمة.

كرياضي وطبيب وفلكي وموسيقي وفيلسوف، حتى وصفه بعض المؤرخين بقوله: "المشتهر في الملّة الإسلامية بالتّبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية"[1]، كما قيل عنه: إن دولة المعتصم كانت تتجمل به وبمصنفاته الكثيرة[2].

٥) ثقافة الكندي وطلبه للعلم:

رأينا آنفا مميزات عصر الكندي وأنه عاش في عصر ثقافي زاهر، وذكرنا أنه ولد في الكوفة التي كانت مركز حركة فكرية، وأغلب الظن أن والد فيلسوفنا توفي والوالد لم يبلغ مرحلة الشباب، ولا شك أن بداية طلبه العلم كان في الكوفة حيث درس العلوم الأولية التي كانت تدرّس للناشئين، من حفظ القرآن والحديث وشيء من الشعر، وتعلم مبادئ الحساب وشيء من الفقه[3].

وتذكر معظم المصادر[4] أنه انتقل إلى البصرة وأقام بها حيناً، وكانت له ضيعة هناك، ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد واستقر فيها، وفيها نبغ وظهر شأنه في العلم واشتهر.

ويستنبط الأستاذ أبو ريدة[5] "أنه قد أتيحت له فرصة تعليم وتثقيف منظمين كما هو شأن أبناء الولاة"، بناء على ما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور.

وعلى كل حال فجميع المصادر تقريبا متفقة على أن الكندي تنقل في طلب العلم بين مراكز العلم الكبرى في زمنه وهي: الكوفة والبصرة وبغداد، وهذا التنقل أتاح له بلا شك فرصة الاحتكاك بالعلماء المبرّزين في عصره والأخذ عنهم، وإن كنا لا نعرف على وجه التحديد شيئاً عن أساتذته ولا عن الطريقة التي حصّل بها علومه الفلسفية.

والذي يمكن للمرء أن يستنبطه بعد استقراء الأخبار المختلفة، هو أن الكندي حصّل

---

(١) جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، طبعة ليبتزج، ص ٣٦٨.

(٢) ابن نباتة المصري: سرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار الفكر العربي ١٩٦٤، ص٢٣١.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، الكندي – أعلام العرب – رقم ٢٦، ص٣١.

(٤) ذكر ذلك ابن جلجل وابن أبي أصيبعة وتابعهم في ذلك الباحثون المحدثون.

(٥) أبو ريدة، تصديره لرسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٧.

قدرا غير يسير من العلوم الأدبية والدينية وعلم الكلام والرياضيات في الكوفة وفي البصرة خاصة، وأنه احتك بكبار المعتزلة في البصرة، ثم تابع بعد ذلك رحلته العلمية إلى بغداد، حيث بدأ بتحصيل علوم الفلك والهندسة والطب والفلسفة، وليس من شك في أن طلبه لهذه العلوم اضطره إلى تعلم شيء من اللغة السريانية، لأن معظم الكتب الهامة في هذه العلوم كانت لا تزال بالسريانية أو باليونانية، ولأن حركة الترجمة كانت في بدايتها وكان الاختلاط بين المترجمين وبينهم وبين الكندي قويا، فتعلم اللغة السريانية أولا، حيث كان في بغداد عدد كبير من الأساتذة والأطباء السريان؛ ونرجح أن يكون ذلك قد تم في السنوات الأولى لحكم المأمون، كما نرجح أن يكون الكندي تعلم شيئاً من اللغة اليونانية في تلك الفترة بعد أن عرف السريانية(١)، وذلك لما أحس به من ضرورة(٢) الوقوف على المراجع والكتب الهامة بلغاتها الأصلية، ولعدم توفر المترجمين الذين يتقنون العربية أو يكونوا متخصصين فيما ينقلون، لأنه يفترض فيمن يتولّى النقل أن يجيد اللغة المنقول منها والعلم الذي ينقله، بالإضافة إلى إجادة اللغة المنقول إليها.

ولقد أحاط الكندي بغالبية العلوم في عصره تقريبا، وهذا واضح من أسماء كتبه ورسائله التي ألفها، كما أنه شارك في المشكلات الفكرية التي كانت في عصره(٣)، من كلامية وفلسفية وطبية وفلكية، وهو أمر يُستنبط بسهولة من مطالعة رسائل الكندي الموجـودة بين

(١) وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي الأستاذ سامي حمارنة في بحث له عن الكندي باللغة الإنجليزية عنوانه: AL-KINDI A Nininth – Century Physician, Philosopher and Scholor أن يرى أنه بسبب معرفة الكندي للغة اليونانية وربط السريانية، كان قادراً على الرجوع إلى المصادر الأصلية، ص٣٢٩.
وفيما يتعلق بمعرفة الكندي للغة اليونانية انظر مناقشة هذه المسألة فيما يلي.

(٢) أشار الكندي في مقدمة رسالته المخطوطة في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق إلى ما يفيد أنه لم يكن راضيا عن المترجمين، فقسم منهم ترجم الألفاظ دون وعي بالمعاني، وقسم ترجم المعاني ففاته ضبط الألفاظ وضبط المعاني.

(٣) من الكتب التي تدل أسماؤها على مشاركته في المشاكل الفكرية في عصره: رسالة له عنوانها: كلام ردَّ به على بعض المتكلمين (تصنيف مكارثي، ص٤٨)، رسالة أخرى عنوانها: رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول (مكارثي ص٤٤)، ورسالته: كتاب رسالته في مائية الزمن والحين والدهر (مكارثي، ص٣٣)، ورسالته في أن الجسم في أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل (مكارثي، ص٢٩)، وكتابه في أن افعال الباري جلَّ اسمه كلها عدل لا جور فيها (مكارثي، ص١٠)، ورسالته في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ (ص٣٠) وغير ذلك كثير.

أيدينا، كما يُستنبط أيضا من أسماء وعناوين الرسائل المختلفة التي ألفها[1].

وتذكر لنا المصادر أنه كان للكندي مكتبة كبيرة استولى عليها أبناء موسى بن شاكر بعد أن أمر المتوكل بضربه[2]، ويستنتج الباحثون من خبر مصادره مكتبة الكندي وإعادتها له بعد ذلك، أنها كانت على درجة كبيرة من الأهمية، من حيث نوع الكتب وعددها، وأنها لذلك أطلق عليها اسم "الكندية"، وهذا يدلنا على اهتمام الكندي الشديد باقتناء الكتب والمراجع الهامة، شأنه في ذلك شأن كبار العلماء والفلاسفة. وفي هذا ما يمكن أن يُلقي ضوءاً على جهد الكندي الخاص فيما وصل إليه من علم وفلسفة، سواء كان جهداً مالياً في الإنفاق على شراء الكتب أو نسخها، أو استئجار المترجمين كما تذكر بعض المصادر، أو كان جهداً فكرياً وذهنياً في الدراسة والبحث والتحصيل للعلوم المختلفة بعيداً عن الأستاذ، ونرى أنه لا بد أن يكون ما بذله الكندي فيما ذكرنا جهدا غير مألوف.

وإذا كانت المصادر القديمة التي ذكرت بعض أخبار الكندي لم تذكر لنا أحدا من أساتذته، فإن هذه المصادر ذكرت عدداً ممن تتلمذوا عليه، ومن أشهر هؤلاء أحمد بن المعتصم الذي وجَّه إليه الكندي بعضاً من رسائله. ويذكر ابن النديم أن من تلاميذه "محمد بن يزيد ويعرف بـ (دبيس) ممن يتعاطى الصناعة وأعمال البرّانيات"[3]، كما يذكر ما نصه:

"تلاميذ الكندي ووّراقوه: حسنويه ونفطويه وسلمويه وآخر على هذا الوزن، ومن تلامذته أحمد بن الطيب، ونذكره فيما بعد، وأخذ عنه أبو معشر"[4].

ونرى من كلام ابن النديم أن حسنويه ونفطويه وسلمويه ليسوا تلاميذاً، وإنما كانـــوا

---

(١) مكارثي، ص١٠.

(٢) ذكر هذه القصة ابن أبي أصيبعة في كتابه: عيون الأنباء، تحقيق نزار رضا مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م، ص٢٨٦-٢٨٧.

وقد نقلها عنه كثير من الباحثين، وخلاصتها: أن أولاد موسى بن شاكر محمد وأحمد كادا عند المتوكل على الكندي فأمر بضربه وصادر مكتبته كنوع من العقاب وسلمها لهؤلاء، ثم حدث بعد ذلك أن احتاج أولاد موسى بن شاكر إلى مساعدة علمية بخصوص حفر فوهة نهر الجعفري من "سند بن علي" فاشترط حتى يساعدهما أن يعيدا للكندي مكتبته، وتمّ له ذلك.

(٣) ابن النديم: الفهرست، طبعة ليتبزج، ص٣٥٩.

(٤) المصدر السابق، ص٢٩١.

من الوراقين يعملون عند الكندي، أما تلامذته فهم أحمد بن الطيب السرخسي[1]، وأبو معشر البلخي، والذي يبدو لنا أن أبا معشر كان أقل من زميله ملازمة للكندي وأخذاً عنه.

وقد ذُكر أيضاً أن من تلاميذه، قويرى، أبو إسحاق إبراهيم، وأنه أخذ عن الكندي المنطق، ثم ابن كرنيب وهو أبو أحمد الحسين بن علي الحسين بن إسحاق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب[2].

ويبدو لنا من خبر عن الكندي ورد في **منتخب صوان الحكمة**[3]، أن مجلس الكندي الذي كان يقعد فيه للتدريس كان مجلسا عاماً يؤمه من شاء من الناس، بالإضافة إلى تلاميذه الذين يلازمونه معظم أوقات تدريسه.

٦) حساده وخصوماته:

لا غرابة أن يتعرض الكندي لحسد الحاسدين[4] وخصوماتهم وأن توجَّه إليه سهامهم من كل جانب إلى أن يقع ضحية كيدهم ودسائسهم لا لسبب غير الحسد المتمكن من نفوسهم والابتعاد عن المنافسة الشريفة.

---

(١) هو أبو الطيب احمد بن محمد بن مروان السرخسي: ممن ينتمي إلى الكندي وعليه قرأ ومنه أخذ .. تولى أحمد بن الطيب في أيام المعتضد الحسبة ببغداد، وكان أولا معلماً للمعتضد ثم نادمه وخصَّ به وكان يفضي إليه بأسراره ويستشيره في أمور مملكته... وقتل في محرم ٢٨٦هـ (من ترجمة: ابن أبي أصيبعة له في كتابه: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت، ص٢٤٣.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، **الكندي فيلسوف العرب**، سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦ (بدون تاريخ)، ص٧٧-٧٨.

(٣) انظر كتاب: الدكتور جورج عطية المشار إليه فيما تقدم ص ٢٢١-٢٢٣.

وقد نشر عطية في هذا الكتاب ما ورد في **منتخب صوان الحكمة** من أقوال للكندي. وفي هذا القول الذي أشرنا إليه خبر عن رجل سأله عن سبب شدة توانيه في طلب المعاش، وأجابه الكندي على ذلك بجواب أغضبه، وبعد ذلك يذكر الخبر أن رجلا من تلامذته (أي تلاميذ الكندي) ردَّ على السائل بما جعل السائل يعتذر للكندي بعد ذلك.

ومما يشير إلى أنه كان له مجلس عام، ما رأيناه في هذه النصوص من كلام له يردُّ فيه على قول قائل، أو سائل يوجه إليه سؤالاً، وأغلب الظن أن مثل هذه الأسئلة كان يوجه للكندي في مجلسه العلمي.

(٤) انظر في هذا الموضوع: كتاب: **الكندي فيلسوف العرب**، للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، فصلا بعنوان: المحسود، من ص٤٤-٥٨ حيث ذكر بعض الأخبار بشيء من التفصيل أكثر مما ذكرنا هنا، وقد حصرنا كلامنا هنا في محاولة تحديد أسباب تعرضه للحسد والخصومة ومعرفة أنواع هذه الخصومات.

ويمكن أن نرجع أسباب تعرضه للحسد والخصومة إلى ما يلي:

١- الأول هو تفوقه في مختلف العلوم التي مارسها من فلسفة وطب وفلك ورياضيات وأدب تفوقا جعله هدفاً لمنافسيه فألصقت به التهم المختلفة وأشيعت عنه الشائعات التي تناقلتها بعد ذلك كتب التاريخ والأدب، من ذلك ما نعته به الجاحظ[١] من البخيل.

وما ورد في الخبر الذي ذكره القفطي[٢] نقلا عن أبي معشر من أن الكندي كان يشرب الخمر وأنه تاب عن ذلك، وما قيل عن عدم معرفته بقواعد اللغة البسيطة كالقصة التي يذكرها عبدالقاهر الجرجاني[٣] في **دلائل الإعجاز** نقلا عن ابن الأنباري، وما ذكره القاضي صاعد الأندلسي[٤] من أن الكندي أهمل صناعة التحليل من المنطق، وما كان يقوم به أبو معشر البلخي[٥] من التشنيع عليه ضد العامة لتمكنه من علوم الفلاسفة، وأخيراً الدسيسة التي دبرها ضده بنو موسى بن شاكر[٦] والتي أدت إلى مصادرة مكتبة الكندي المسماة **الكندية** وإبعاده عن مجلس الخليفة.

٢- السبب الثاني: هو قربه من الخلفاء والأمراء، وطبيعي أن يكون قربه من الخلفاء نتيجة لاشتهاره بالعلم وتفوقه في ميادينه المختلفة مما يزيد الحسد في نفوس أعدائه اشتعالاً وأدى إلى ما أشرنا إليه من غضب المتوكل عليه.

---

(١) انظر ما ذكره عنه الجاحظ في كتابه: **البخلاء**، نشرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٦٤-٧٦، ولا نشك أن الجاحظ تحامل على الكندي كثيراً في قصصه هذه.

(٢) جمال الدين القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص٣٧٥.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، انظر مناقشة الأستاذ أحمد فؤاد الهواني لما نقله الجرجاني في كتابه: **الكندي فيلسوف العرب**، ص ٤٥-٤٦.

(٤) القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي: **طبقات الأمم**، مطبعة محمد محمد مطر بمصر (بدون تاريخ) ص٦٠، ويتحامل القاضي صاعد في كلامه على الكندي كثيرا. ولعل منشأ هذا التحامل جهله بعلم الكندي ومؤلفاته واعتماده على مصدر فيه تحامل على الكندي، لأنه واضح أن كثيراً مما ذكره عن الكندي ناقص أو غير صحيح.

(٥) انظر خبر ذلك في كتاب ابن النديم: **الفهرست**، طبعة ليبزج، ص٢٧٧.

(٦) انظر هذه القصة في **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة في كلامه عن الكندي وقد نقلها كثير من الذين كتبوا عن حياة الكندي فيما بعد. انظر مثلاً: أحمد فؤاد الأهواني: **الكندي فيلسوف العرب**، ص٤٩-٥١. وانظر: تقي الدين راضي، **سيرة يعقوب بن إسحق الكندي**، بغداد ١٩٦٢، ص١٠٤-١٠٦.

٣- السبب الثالث: هو أصله العربي الصميم: ولا غرابة في أن يكون أصل الكندي العربي سببا في منافسة العلماء والأطباء والمترجين وغيرهم من أهل العلم، وخاصة أن علوم الطب والفلك والرياضيات والهندسة والفلسفة كانت تكاد تكون وقفا على نصارى السريان وعلى الصابئة وبعض الفرس[١]، وقد كان هؤلاء يزهون على غيرهم باحتكارهم لهذه العلوم وخصوصا صناعة الطب التي كانت تكسبهم المال الوفير والجاه والقرب من السلطان.

ووصل الأمر إلى أنه كان شائعاً عند عامة الناس أنه لا يصلح للطب، ولهذه العلوم إلا من كان نصرانيا أو صابئياً أو غير عربي، لدرجة أن بعض من كانوا حذاقا في الطب من العرب المسلمين كثيرا ما أكسدوا[٢] فلم يجدوا من يعالجونه برغم وجود المرضى والمرض، وذلك لاعتقاد الناس أن المسلمين العرب لا يصلحون لهذا الأمر، كما ذكر الجاحظ في خبر عن الطبيب أسد بن جاني في كتاب: **البخلاء**[٣].

هذا فيما نرى أهم أسباب تعرضه للعداوة، وهي أسباب متشابكة ومتداخلة. ويمكن أن نقسم خصوماته من جهة مصدرها إلى قسمين:

الأول: خصومات مع بعض علماء الدين الذين يدعون أنهم يدافعون عنه وهم في الحقيقة "عدماء الدين" ، كما وصفهم الكندي نفسه، وقد ذكر الكندي في أوائل كتابه "**في الفلسفة الأولى**"، سبب عداء أمثال هؤلاء له ولغيره من الفلاسفة بأنه يرجع إلى ضيق عقولهم عن أساليب الحق وإلى الحسد المتمكن من نفوسهم البهيمية والدفاع عن مناصبهم وكراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، فتاجروا في الدين بغية الترؤس[٤] أما **النوع الثاني** من الخصومات فقد كانت من العلماء الآخرين غير علماء الدين من علماء في اللغة أو الفلك أو الرياضيات أو الهندسة.

وتذكر لنا كتب التاريخ قصة الكندي مع أولاد موسى بن شاكر، أحمد ومحمد،

---

(١) احمد فؤاد الاهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص٤.

(٢) انظر كتاب الجاحظ: **البخلاء**، نشرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، قصة أسد بن جاني، ص٨٥.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، ج١، ص١٠٣، ١٠٤.

وكيف أنهما كادا[١] على الكندي عند المتوكل حتى أمر بضربه وصادر مكتبته ثم استوليا عليها فترة من الزمن؛ ثم كيف استعاد الكندي مكتبته: **الكندية**[٢].

كما تشير نفس القصة إلى أنه كانت هناك خصومة بين الكندي وعالم آخر هو سند بن علي، وإن لم تشر القصة إلى نوع هذه الخصومة وسببها.

ولا نستبعد أن يكون الجاحظ ممن كانوا يعادون الكندي أو يتحاملون عليه لما ذكره عنه من قصص تدل على أن الكندي كان غاية في البخل، وذلك في كتاب **البخلاء**[٣]، مما نرى أنه يتنافى تماما مع منزلة الكندي عند الخلفاء وأصله العربي العريق وعلمه وأقواله الكثيرة في تعظيم خيرات العقل والتقليل من شأن المقتنيات المادية والأموال وأنها مسببة للحزن، وأقواله في ذم البخل، ومن ذلك قوله: "ما أقبح البخل بكل ذي عقل"[٤]، وقوله "البخيل أبدا ذليل"[٥]، وقوله "البخيل غير أصيل"[٦].

ولقد كان من أخلاق الكندي مع خصومه ومن ينتقصون قدره، أنه لا يرد عليهم بمثل ما يصدر منهم ترفعا وسموا بنفسه، وهذا من أخلاق نبلاء العرب.

٧) خاتمة حياته:

ذكرنا أن عام وفاته غير معروف على وجه التحديد، بل على وجه التقريب، وأنه كان حوالي سنة ٢٥٢هـ، ولسنا نعرف كذلك شيئا عن خاتمة حياته التي يكتنفها الغموض الشديد نظرا لإغفال المؤرخين معظم سيرة حياته وخاصة أواخرها، وهذا يدعو إلى العجب،

---

(١) ذكر هذه القصة – كما ذكرنا آنفا – ابن أبي أصيبعة، ولم تذكر القصة نوع أو مادة الدسيسة التي كاد بها أولاد موسى ابن شاكر على الكندي، ولسنا نستبعد أن يكون بنو شاكر قد تستروا أيضاً وراء ستار الدين ليخفوا حسدهم للكندي ومنافستهم له في أمور الحياة.

(٢) بناء على ما ذكر في هذه القصة التي جرت أحداثها الأخيرة قبل موت المتوكل بشهرين تكون استعادة الكندي لمكتبته سنة ٨٦١م وهي سنة وفاة المتوكل.

(٣) انظر هذه القصص في كتاب: البخلاء، نشرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٦٤-٧٦.

(4) G. Atiyeh, AL- KINDI PP. 231, 232.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

فعالم وصف بأنه واحد عصره وفاضل دهره، وأن مملكة المعتصم كانت تتجمل به وبمصنفاته العديدة، وفيلسوف كبير أطلق عليه "فيلسوف العرب" دون سواه من العلماء والفلاسفة.. ثم تتجاهل سيرته على هذا الحد، فلا بد وأن يكون وراء هذا الأمر سرّ.

وتحكى عن أواخر أيامه أخبار قليلة جدا لا يمكن للباحث الاطمئنان إليها لما تثيره من شكوك، والذي أجمع عليه الباحثون هو أن الكندي بعد أن أمر المتوكل بضربه ومصادرة كتبه، عاش في منزله في عزلة عن الحياة العامة متفرّغاً للعلم والدرس، يتصل به طلبة العلم، ونميل إلى الاعتقاد بأن عددهم لم يكن كبيراً(١).

ويتناقل المترجمون له أبيات من الشعر، لا بد أنه قالها بعد محنته وعزلته، وفي فترة متأخرة من حياته، حيث يشير فيها لتبدل الأحوال من انقلاب الأذناب رؤساء، وأنه في حالة كهذه ليس لمثله من ذوي النفوس العالية، خير من أن يجلس في بيته مستأنسا بالوحدة والعزلة والعلم، مفضلاً خيرات النفس وغناها على الخيرات المادية والغنى المادي. لأن الغنى الحقيقي غنى النفس، ومن هذه الأبيات التي أشرنا إليها قوله:

أنـــاف الـــذناب علـــى الأرؤس	فغمـــــض جفونـــك أو نكـــس
وضـــائل ســـوادك واقـــبض يـــديك	وفي قعـــر بيتـــك فاســـتجلس
وعنـــد مليكـــك فـــابغ العلـــو	وبالوحـــدة اليـــوم فاســـتأنس
فـــإن الغنـــى في قلـــوب الرجـــال	وإن التعـــــزز بـــــالأنفس
وكـــائن تـــرى مـــن أخـــي عســـرة	غنـــى وذي ثـــروة مفلـــس
ومـــن قـــائم شخصـــه ميـــت	علـــى أنـــه بعـــد لم يـــرمس
فـــإن تطعـــم الـــنفس مـــا تشـــتهي	تقيـــك جميـــع الـــذي تحتســـي(٢)

(١) ملنا لهذا الاعتقاد لأن الكتب القديمة لم تذكر لنا عدداً كبيرا من تلاميذه، وإن كان مجلسه العلمي مفتوحا لمن شاء من الناس، كما ذكرنا آنفا.

(٢) ذكرت هذه الأبيات في عدة مصادر مختلفة طولا وقصرا وفي بعض الألفاظ (أبو ريدة ج١، ص٧) مثل ابن نباتة والشهرزوري، وابن أصيبعة في كتابه: عيون الأنباء.

انظر: (رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٧). وانظر هذه الأبيات في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة.

وكما أن حياة الكندي في أواخر أيامه محوطة بالغموض، فكذلك سبب وفاته: هل كان بمرض أم حكم عليه بالموت على نحو ما أم كان موتا طبيعيا؟ والذي جعلنا نتساءل هنا أننا وجدنا في ذكر سبب موته خبرين مختلفين: يزيدان مسألة وفاته غموضا ويثيران الشكوك، حيث يتطرق الشك إليهما من نواح كثيرة:

والخبر الأول ذكره جمال الدين القفطي في كتابه: أخبار العلماء بأخبار الحكماء نقلا عن أبي معشر، وهذا نصه: "قال أبو معشر: وكانت علّة يعقوب ابن إسحاق أنه كان في ركبته خام[1]، وكان يشرب الشراب العتيق فيصلح، فتاب عن الشراب وشرب شراب العسل، فلم تنفتح له أفواه العروق ولم يصل إلى أعماق البدن وأسلافه شيء من حرارته، فقوى الخام فأوجع العصب وجعا شديدا حتى تأتي ذلك الوجع إلى الرأس والدماغ ومات الرجل، لأن الأعصاب أصلها من الدماغ"[2].

وهذا الخبر مما يصعب تصديقه[3] لعدة قرائن، فأبو معشر هذا كان بينه وبين الكندي عداوة. كما ذكرت المصادر[4]، ثم إن هذا الخبر يشير إلى أن لقائله خبرة ودراية بالطب، ولم تذكر الكتب التي ترجمت لأبي معشر أنه اشتغل بالطب، وإنما كان من أصحاب الحديث ثم

---

(١) في موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، للتهانوتي، نشرة خياط، بيروت، ١٩٦٦، ج٢، ص٤٥٧، ورد كلام عن معنى الخام هذا نصّه: "الخام عند الأطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت أجزاؤه في الرقة والغلظة، ويطلق أيضا على ما يرسب في القارورة رقيق الأجزاء غير نتن، وقد يطلق على شيء فج غير طبيخ فهو خلاف المطبوخ".

(٢) جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء.

(٣) أخذ بعض الباحثين هذا الخبر على أنه مسلم به، ومن هؤلاء سامي حمارنة في بحثه عن الكندي المنشور بالإنجليزية بعنوان: Al-Kindi, Nintn Century Physician, Philosopher and Scholar.

حيث اعتبر دون مناقشة أن موت الكندي كان نتيجة لتركه شرب الخمر كما ذكر أبو معشر. ومن القدماء ذكر صاعد الأندلسي في كتابه: **طبقات الأمم**، ص٦٦ أن الكندي كان "مدمنا على شرب الخمر ومعاقرتها وكان يعتريه صرع عند الامتلاآت القمرية" وهذا الكلام بعيد عن التحقيق. ونحن لا نستبعد أن يكون الكندي أصيب بوجع في ركبته أو أطرافه لكننا نستبعد أن يكون اتخذ من الخمر علاجا لمداواة مثل هذه الحالة، لأن هاهنا موضع الشك والتناقص، كما نستبعد كلام صاعد هنا بجملته.

(٤) ذكر ابن النديم في **الفهرست** في ترجمته: لأبي مشعر أنه (أبو معشر) "كان يضاغن الكندي ويغري به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة".

انتقل إلى علم أحكام النجوم[1]، بالإضافة إلى أن الكندي كان مسلما، وأنه كان مشتغلا بالطب مما يستبعد أنه كان يستعمل الخمر للمداواة لكونه محرما، ولكونه طبيبا، وما أظن الأطباء المسلمين في ذلك العصر كانوا يتخذون من الخمر دواء.

وأما الخبر الثاني فمذكور في معجم الشعراء للمرزباني، وهذا نصه:

"ذكر محمد بن داود الجراح في كتابه الورقة أن أبا علي عبدالرحمن بن يحيى بن خاقان، قال: رأيته، يعني أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في نومي بعد حرقه، قال: وما رأيته حيّا قط، ونعته بصفته، قال: فسألته ماذا فعل ربك بك؟ قال: ما هو إلا أن رآني فقال: انطلقوا إلى ما كنتم به تكذبون"[2].

إن هذا الخبر غاية في الغرابة، ولا نستطيع أن نصدق ما جاء فيه حيث لا دليل عليه، فهو يفيد أن الكندي مات حرقا، ولم يذكر ذلك أحد ممن ترجم للكندي أو ذكره، وواضح من قول صاحب الخبر: "وما رأيته حيّا قط" أنه كان معاصرا للكندي. والذي يبدو لنا أن صاحب هذا القول من أعداء الكندي، فهو يراه في المنام لا في الحقيقة، ليجيز لنفسه أن يقول ما يشاء وبأي أسلوب أراد مما جعله يجري حوارا بين الله سبحانه وتعالى وبين الكندي، مما لا يجيزه أحد في عالم الحقيقة، فمسألة كلام الله لعباده في الآخرة مسألة غير معروفة، ثم إن صاحب هذا القول يريد ذمّ الكندي والنيل منه ومن علمه وفلسفته عن أقصر الطرق وأقواها وهو طريق إثارة العاطفة الدينية التي تؤثر في النفوس بسرعة فتنفعل بتأثيرها انفعالاً سريعاً وقوياً، لذلك جعل ذم الكندي وتسفيه كلامه جاريا على لسان الله عزّ وجلّ، ومن هو الذي يعترض على كلام الله، سبحانه وتعالى. وهذا أسلوب في إثارة العداء ينطوي على درجة كبيرة من الخبث والحقد ذلك لأنه أبلغ تأثيراً في نفوس عامة السامعين من عداوة تأتي التهمة فيها على لسان البشر.

وهكذا نرى أن أواخر أيام حياة فيلسوفنا يحيط بها الغموض، كما أن الأخبار حول وفاته جديرة بالشك، وأنه لا بد أن يكون الكثير من ذلك من قبيل التشنيع.

---

(١) انظر ذلك في الفهرست، ص٢٧٧.

(٢) أبو عبدالله محمد بن عمران المرزباني: معجم الشعراء، طبعة القاهرة، عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٦٠، ص٥٠١.

ولكن الذي يعوض قلة الأخبار، أن مؤلفاته ذاعت وعرفت وتداولها طلاب العلم، واستعصت على عوامل الفناء فوصل إلينا بعضها، وفيه دليل وشاهد على عظمة ذلك المنكر وعبقريته.

الفصل الثاني

دور الكندي

في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني

وتقديم الثقافة الفلسفية للعرب

أ- لمحة موجزة عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وأهم مراكزها في الشرق

قُدِّر للعرب أن يكون لهم دور هام في تاريخ الفكر الإنساني؛ ومن ذلك أنهم قاموا بإحياء التراث العلمي والفلسفي وخصوصا اليوناني، وجددوا المعرفة الإنسانية، وقد كان للكندي دوره الكبير في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديمه لأهل اللسان العربي بلغتهم، لذا يحسن أن نشير بإيجاز إلى طرق انتشار الفلسفة اليونانية ووصولها إلى العرب.

يرى بعض الباحثين أن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب تمّ عن طريق مدرسة الإسكندرية[١]، ومنها إلى المدارس السريانية في شمالي سوريا والعراق، ومن هذه المدارس انتقلت مؤلفات الفلسفة اليونانية إلى بغداد، وهناك تم تعريب معظمها.

وقد كانت مدرسة الإسكندرية من أهم مراكز الثقافة اليونانية في الشرق، وقد أنشأها الفلاسفة الذين نزحوا إليها من مدرسة أثينا[٢] بسبب ما لحقهم من اضطهاد نتيجة الخلاف بين خلفاء الإسكندر[٣]، ثم ازدهرت في شمال سوريا والعراق مدارس أخرى كانت كذلك مراكز للثقافة اليونانية وغيرها من ثقافات الأمم الأخرى، وأشهر هذه المدارس[٤]:

مدرسة أنطاكية؛ وكان التدريس فيها باللغة اليونانية[٥]، **ومدرسة الرها**؛ وكان التعليم فيها باليونانية والسريانية[٦]، **ومدرسة نصيبين**؛ وفيها ترجم عدد من كتب الفلسفة اليونانية

---

(١) انظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد. بحث نقله إلى العربية ونشره في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، عبدالرحمن بدوي، ط٣، ١٩٦٥، ص٣٧-١٠٠.

(٢) انظر: حنا فاخوري وخليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج٢، دار المعارف، بيروت، ١٩٥٨، ص٧-٨.

(٣) عبد الحليم منتصر: في العلوم الطبيعية، بحث منشور ضمن كتاب: **أثر العرب في النهضة الأوروبية**، بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٢٠٢.

(٤) يمكن الرجوع لمزيد من التفصيلات حول هذه المدارس إلى المصادر الآتية على سبيل المثال:
(أ) دى بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** (الترجمة العربية). (ب) حنا فاخوري وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية** ج٢.
(ج) البيرنصرى نادر: مقدمة نشرته لكتاب الفارابي، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، دار الشرق، بيروت، ط٢، ١٩٦٨. (د) نجيب بلدى: **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها**، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.

(٥) حنا فاخوري وخليل الجر: المصدر السابق، ص٨.

(٦) دى بور: المصدر السابق، ص٢١.

إلى السريانية[١]، ومدرسة **جنديسابور**؛ التي أسسها كسرى أنوشروان، وقد نقل فيما بعد إلى العربية أهم المؤلفات التي كانت معروفة هناك[٢]، ومدرسة **حرّان**؛ التي كانت لغة التدريس فيها هي السريانية[٣].

هذه المراكز حفظت الفلسفة اليونانية حتى أوصلتها للعرب، ولكن يجب أن لا ننسى دور العرب أنفسهم، فهم لم يكتفوا بما وصل إليهم عن طريق هذه المدارس، بل أخذوا يرسلون البعثات[٤] إلى البلاد المجاورة للدولة الإسلامية بحثا عن كنوز المعرفة وخصوصا الفلسفة وعلومها.

وما كان للعرب – بطبيعة الحال – أن يلمّوا بثقافات الأمم التي وصلت إليهم وأن يفيدوا منها لو بقيت عندهم على لغاتها الأصلية، فكان لا بد من ظهور حركة النقل التي رعاها الخلفاء وأهل النباهة وعشاق المعرفة، ووصلت ذروتها في عصر الكندي، وكان من الطبيعي لـ "فيلسوف الإسلام في وقته"[٥] أن يسهم بنصيبه في الحركة الفكرية بوجه عام وخصوصا في العناية بالتراث الفلسفي اليوناني وتقديمه لأهل لسانه.

ب- حصر لما قام به الكندي في مجال النقل :

بناء على ما وصلنا من مؤلفات الكندي وأخباره، يمكن حصر ما قام به فيلسوفنا في مجالين كبيرين:

الأول: مجال النقل: وهو يشمل النواحي التالية:

---

(١) حنا فاخوري وخليل الجر: المصدر السابق، ص١١.

(٢) المصدر السابق، ص١١.

(٣) المصدر السابق، ص١٢.

(٤) من ذلك ما ذكره ابن النديم في **الفهرست**، القاهرة، ص٣٣٩ عن الجماعة التي أرسلها المأمون إلى بلاد الروم وكان منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وغيرهم لتبحث عن الكتب وتختار منها، ولما انتصر المأمون على الروم ٢١٥هـ جعل من شروط الصلح مع (ثيوفيلس) ملك الروم أن يأخذ كتبا بدل المال. كما ذكر ابن نباتة في **سرح العيون**، ص١٣٢ قصة إرسال صاحب جزيرة قبرص خزانة كتب اليونان للمأمون.

(٥) ابن تيمية: **مجموعة الفتاوى، المنطق**، ص١٦٨، ويقصد ابن تيمية بهذا الوصف، الفيلسوف الذي كان موجودا في العالم الإسلامي في وقته.

١- الترجمة: أي النقل من لغة ما إلى اللغة العربية.

٢- إصلاح الترجمات.

٣- ما نقل من الكتب لحساب الكندي نفسه، بناء على طلبه.

الثاني: مجال التأليف:

وهو ما صنفه الكندي من كتب ورسائل في شتى الموضوعات، وفي هذا المجال يمكن أن نميز بين نوعين من التأليف:

أ- التأليف الخاص، وهنا يعالج الكندي في كتاب أو رسالة، موضوعا ما مبينا آراءه الخاصة ومعطيا ثمرة تفكيره وعلمه.

ب- الشروحات والتفاسير والتلخيصات التي كان يقوم بها، إما لكتاب بعينه من كتب الأقدمين، أو لمسألة معينة من كتاب فيوضح الغامض ويبسط العويص أو يختصر المطول.

وسنبدأ الحديث عن نشاط الكندي في المجال الأول وهو:

مجال النقل:

ذكرنا أن فيلسوفنا عاش في "عصر الترجمة"، فماذا كان دوره في هذا العصر بالنسبة لحركة النقل؟

لقد اختلفت آراء الباحثين[1] في هذه المسألة. ويبدو لنا أن من أسباب هذا الاختلاف تنوع المجالات التي اشتغل فيها فيلسوفنا واشتهر بها وتعارض الأخبار التي وصلت إلينا في ذلك أحيانا[2]، وهذا مما يجعل الوصول إلى رأي قاطع في هذه المسألة أمرا صعبا.

وسنبدأ الحديث عن الناحية الأولى من نواحي النقل وهي:

---

(١) اعتبره البعض شارحا ومفسرا لكتب اليونان وبخاصة أرسطو، واعتبره آخرون من حذاق الترجمة في الإسلام، ورأى غيرهم أنه لم يكن مترجماً بل مصلحا للترجمات. (انظر تفصيل ذلك فيما يلي من هذا الفصل).

(٢) من ذلك الأخبار التي أوردتها المصادر القديمة عن كتاب **الجغرافيا في المعمور من الأرض**، فقد نسب إلى الكندي مرة أنه مترجمة، وأخرى أنه مصلح لترجمته، وثالثة أنه مؤلفة (انظر الكلام عن هذا الكتاب فيما يلي من هذا الفصل).

١-الترجمـــة:

- معنى الترجمة وطرقها:

يحسن بنا تحديد المعنى الذي نقصده، هنا لكي نتجنب الخلط بين النواحي المختلفة لعملية النقل من إصلاح الترجمات أو تلخيص الكتب أو شرحها.

معنى لفظة "ترجمة"[١] الذي نبحث فيه هنا هو نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى[٢]، ولا يدخل في هذا المعنى إصلاح الترجمات أو الشروحات والتفاسير والتلخيصات، وخصوصا أن الكندي قد قام بمثل هذه الأعمال.

والسؤال الآن: هل كان الكندي مترجما، بهذا المعنى الذي حددناه؟ وإن كان كذلك فما هي الكتب التي ترجمها وعن أي لغة ترجم هذه الكتب؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يحسن أن نذكر طرق الترجمة التي كانت متبعة عند المترجين لأنها فيما نرى قد تلقي ضوءاً على ما نحن بصدده.

إن المعنى الذي كان القدماء يستخدمونه للفظة "ترجمة" هو المعنى الذي حددناه آنفا وهو النقل من لغة لأخرى، وقد كانوا يميزون بين الترجمة وإصلاح الترجمات وعمل الشروح أو الملخصات، وهذا التمييز قلما تشير إليه الكتب الحديثة فيما يتعلق بالكندي، بالدقة الكافية.

وقد تكلم أحـد القدماء[٣] في ذلك وبين طرق الترجمة التي كانت متبعة عندهم، فقـد

---

(١) "ترجم الكلام: بيّنه ووضحه" انظر: المعجم الوسيط، ج١، مطبعة مصر ١٩٦٠، ص٨٣.. ويقال: "ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر" ابن منظور، لسان العرب، مجلد ١٢، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص٢٢٩.

(٢) انظر: المعجم الوسيط، ج١، ص٨٣، فهنا نجد أن من معاني الترجمة النقل من لغة لأخرى يقول: "ترجم كلام غيره وعنه: نقله من لغة إلى أخرى" ص٨٣ المصدر نفسه.

(٣) هو الصلاح الصفدي الذي عثرنا على نص له في الموضوع واعتمدنا عليه هنا وقد أورده بهاء الدين العاملي في كتابه: الكشكول، تحقيق طاهر الزاوي، ج١، ص٣٨٨. ونظرا لأهمية النص فإننا نورده هنا كاملا: (قال الصلاح الصفدي: وللتراجمة في النقل طريقتان: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها، وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما: أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. الثاني أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظريها من لغة أخرى دائما، وأيضا يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات. ←

كان هناك طريقتان في النقل:

الأولى: الطريقة اللفظية:

وهي أن ينظر المترجم إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية "فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، وينقل الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه"[1]، وممن ذكرهم الصلاح الصفدي[2] وقال أنهم يترجمون على هذا النحو: يوحنا بن البطريق (ت ٢٠٠هـ)، وعبد المسيح بن عبدالله الناعمة الحمصي (ت ٢٢٠هـ) وغيرهما ممن لم يذكر اسمه.

وينتقد الصلاح الصفدي هذه الطريقة فينعتها بأنها رديئة وذلك لسببين:

الأول: أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات في اللغة المنقول عنها "ولذلك وقع في هذا التعريب كثير من الكلمات اليونانية على حالها"[3].

والثاني: يعود إلى اختلاف كل لغة عن الأخرى في أساليبها في التعبير وفي طريقة تركيب الجمل، أي: "أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائما، وإنما يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات"[4].

← الطريق الثاني في التعريب: طريق حنين ابن إسحق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، وهذا الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيما لها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والإلهي، فإن الذي عربه منها لم يحتج إلى إصلاح. فأما إقليدس فقد هذبه ثابت بن قرة الحراني وكذلك الجسطي والمتوسطات بينهما).

وقد اعتمدنا أيضا في جوهر ما ذكرناه عن طريق الترجمة، على نص آخر للكندي في مخطوطة له، سنعرض له فيما يلي.

(١) النص السابق للصفدي.

(٢) هو أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدي، ولد في صفد وعاش بين سنتي (١٢٩٧ - ١٣٦٣م) ومن مؤلفاته: **الوافي بالوفيات، والشعور بالعور وأعيان العصر وأعوان النصر**، واشتغل بالإنشاء في صفد والقاهرة وحلب، وولي وكالة بيت المال بدمشق، وتلقى دروسه عن ابن نباتة وأبي حيان النحوي وابن جماعة.

(انظر: خديجة الحديثي: أبو حيان النحوي، مكتبة النهضة ببغداد، ط١، ١٩٦٦، ص٥١٣).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

الطريقة الثانية: طريقة المعنى:[1]

وهي أن يأتي المترجم بالجملة "فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها"[2]، ويرى الصلاح الصفدي أن هذه الطريقة أجود وأفضل من الطريقة الأولى، لأن الترجمات التي تتم بهذه الطريقة لا تحتاج إلى إصلاح أو تهذيب، وممن كانت هذه طريقته في الترجمة: حنين بن إسحق، والجوهري[3] وغيرهما. ولهذا السبب (أي نقل المعنى) "لم تحتج كتب حنين بن إسحق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيّما بها"[4]. والكندي يشير إلى وجود هاتين الطريقتين في الترجمة، مما يؤكد قول الصفدي، وهذه الإشارة وردت في مقدمة رسالته[5] المخطوطة التي سبق الإشارة إليها، وكلام فيلسوفنا في هذه المقدمة خاص بكتاب "المجسطي" وهو كلام يمكن أن يعمم على الترجمة بشكل عام، وذلك أن ما يقال عن طريقة ترجمة كتاب ما يمكن أن ينطبق على غيره من الكتب، إذا استبعدنا الكلام الخاص بمادة الكتاب وموضوعه.

يذكر الكندي[6] أن هناك فريقين من المترجمين الذين ترجموا كتب بطلميوس من

---

(1) يسمى عمر فروخ (تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠، ص١١٥) هذه الطريقة "الطريقة المعنوية" وقد ذكر فروخ أن هناك طريقتين للنقل، وهو يعتمد كما هو واضح من كلامه (ص١١٥) على نص الصلاح الصفدي المشار إليه آنفا، ولكنه لم يشر إلى أي مصدرا استعان به في الكلام عن طريق النقل.

(2) النص السابق لصلاح الصفدي.

(3) هو العباس بن سعيد الجوهري كان في عصر المأمون ومن المشتغلين بالفلك وقد ألف زيجا.

(4) النص السابق للصفدي. وواضح من كلامه في هذه الفقرة عن ترجمات حنين في العلوم الرياضية، أنه من شروط الترجمة الجيدة أن يكون المترجم قيما بالعلم الذي يترجم فيه.

(5) هي رسالته في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق، وهي ضمن مخطوط رقم: ٢٥٤٤ عربي، المكتبة الوطنية بباريس، وهي تبدأ من ورقة (٥٦ ظ) وتنتهي في ورقة (٦١ و). وقد اطلعت عليها في مكتبة باريس بحثا عن آثار الكندي.

(6) نسوق فيما يلي نص كلام الكندي الذي اعتمدنا عليه في تأكيد كلام الصلاح الصفدي، ونظرا للأهمية البالغة لكلام الكندي الذي عاش مدة ازدهار الترجمة فإننا نورده كاملاً، يقول الكندي: "سألت أيها الأخ المحمود أن ارسم لك الآلة التي ذكرها بطلميوس في أول القول الخامس من كتاب **المجسطي** عندما اشتبه عليك من وضعه إياها والعمل بها، ولم يؤت (ذلك) من خلل في وضعه بل من صعابة نظم كلامه، فإن هذا الرجل عالي الكلام بعيد الشبه من عادات أكثر الناس في ألفاظهم، فصعبت تأدية نظم كلامه مع إيضاح معانيه على المتولين لترجمة كتبه عن اللسان اليوناني إلى العربي لأن صعابة نظم كلامه صارت علة لعسر فهمه على المترجين، فلما لحقهم من الخوف في استعمال ظنونهم في معاني ألفاظه، من الزلل عن كنهها، لزموا النظم بعينه في نقلها بالعربية، فسموا[!] مكان كل لفظة ما تستحق من العربية←

اليونانية إلى العربية:

الفريق الأول: ترجم المعاني فأخطأوا في هذه الترجمة خطأين: الأول؛ في "معاني الكتاب"[1] أي لم يؤدوا المعاني التي قصدها المؤلف على حقيقتها. والثاني؛ في عدم مطابقة الألفاظ العربية لليونانية.

والفريق الثاني: فقد ترجموا بالطريقة اللفظية، وهم ممن يجيد اللغة اليونانية، فقد وضعوا "مكان كل لفظة (من اليونانية) ما تستحق من العربية على تواليها"[2]، وقد فعلوا ذلك خوفا عن أن "يفوتهم الأمران معا"[3]، أي خوفا من أن يفوتهم علم معاني الكتاب[4] الذي يترجمونه، و "تصحيح ألفاظه"[5]، أي مطابقة الألفاظ العربية لليونانية مطابقة صحيحة.

← على تواليها، لم يغادروا، وخلّوا من نظر فيما أخرجوا من كتبه ومكابدة استنباط معانيها تخلصا من الخطأ، وليس كل من ترجم عن كتبه شيئا أتى ذلك، بل أهل الحزم منهم والحذاق باللسان اليوناني لئلا يفوتهم الأمران معا: أعني علم معاني الكتاب، وتصحيح ألفاظه، فإن المستعد لتأول معاني (ما يترجم)[ب] من غير فهم لمعاني ذلك، (ترجم)[ج] ظنونه، لتعرض[د] للأمرين جميعا: عدم المعاني وعدم الألفاظ، وفي ذلك من الضرر على من نظر في ترجمته[هـ]، اليأس من إدراك شيء من نظر واضع الكتاب على حقيقته.

فأما (من)[و] رسم له اللفظ على ما هو وإن صعب فهمه، فهو عض[ز] فهم فكر واضع الكتاب، وإن نال ذلك بتعب[٢٦ظ].

هوامش نص الكندي

(أ) في الأصل: في سموا.

(ب) زيادة من الباحث.

(ج) زيادة من الباحث.

(د) في الأصل: لعرض، وقد آثرنا إصلاحها بهذا الشكل.

(هـ) في الأصل: ترجمة.

(و) زيادة من الباحث.

(ز) في الأصل: عوض، وقد اجتهدنا في تصحيحها هكذا ليتسق المعنى.

(١) النص المتقدم للكندي.

(٢) النص المتقدم للكندي.

(٣) النص المتقدم للكندي.

(٤) النص المتقدم للكندي.

(٥) النص المتقدم للكندي.

-الكتب التي ذُكِر أن الكندي ترجمها:

والآن، بعد أن حددنا المقصود بلفظة "الترجمة وذكرنا طرقها، نعود إلى السؤال: هل كان الكندي مترجما؟ وما هي الكتب التي ترجمها إن كان مترجما؟.

ذكر بعض المؤرخين أن الكندي ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأول من قال بذلك أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بـ "ابن جلجل" في كتابه **طبقات الأطباء والحكماء**[1]، حيث قال عن الكندي ما نصه: "وترجم من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب وبسط العويص"[2]. وقد تابع كل من جمال الدين القفطي[3] وابن أبي أصيبعة[4] ابن جلجل في قوله هذا.

وقد ورد كذلك في كتاب **طبقات الأمم** لصاعد قوله نقلا عن أبي معشر: "وقال أبو معشر في كتاب المذاكرات أن حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني وعمر بن الفرخان الطبري"[5].

ويرى عدد من الباحثين الذين كتبوا عن الكندي حديثا أن الكندي كان مترجما[6] بناء على ما ذكره هؤلاء المؤرخون، وعلى ما أورده ابن النديم في الفهرست، ومن تلاه من المؤرخين ونقلوا عنه من ذكر الكتب التي أصلحها أو التي شرحها أو لخصها.

- معرفة الكندي باليونانية

وقد تعرض الأستاذ العلامة الدكتور عبدالرحمن بدوي لهذه المسألة في بحث له بعنوان "هل كان الكندي يعرف اليونانية؟"[7]، فخلص إلى أن الكندي لم يشتغل بالترجمة، بمعنى النقل

---

(١) النص المتقدم للكندي.

(٢) سليمان بن حسان الأندلسي (ابن جلجل): **طبقات الأطباء والحكماء**، نشرة فؤاد السيد القاهرة، ١٩٥٥، ص٧٣-٧٤.

(٣) جمال الدين القفطي: أخبار الحكماء، نشرة ليبرت، ليبزج ١٩٠٣، ص٣٦٨.

(٤) ابن أبي اصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نشرة ملّر، ط١، ص٢٠٧.

(٥) صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، مطبعة محمد محمد مطر (بدون تاريخ)، ص٤٠.

(٦) من هؤلاء: الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري في كتابه عن الكندي، والإمام عبدالكريم الزنجاني في بحثه: "الكندي خالد بفلسفته"، مطبعة القرى الحديثة، النجف ١٩٦٢، ص١٢.

(٧) هذا البحث هو أحد فصول كتابه: "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي"، دار الآداب بيروت، ط١، ١٩٦٥، (ص١٣١-١٤٩). وقد عالج الأستاذ بدوي الموضوع نفسه في كتاب له باللغة الفرنسية عنوانه:
Histoire de La Philosophie en Islam, II.

من لغة إلى أخرى، وأن الخبر الذي أورده "ابن جلجل" وهو أن الكندي ترجم من كتب لفلسفة الكثير خبر زائف، إذا كان المقصود بالترجمة النقل من لغة إلى أخرى"[1].

وقد وصل الأستاذ بدوي إلى هذه النتيجة بعد بحثه في المصادر المختلفة عن كتب ذكر أن الكندي ترجمها، فوقع على ما ذكره "القفطي" في كلامه عن بطلميوس حيث ذكر أن من مؤلفاته كتاب "الجغرافيا في المعمور من الأرض" وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلا جيدا"[2].

ويرى الأستاذ أن نص القفطي هذا منقول بتشويه[3] عن نص ابن النديم في **الفهرست** حول هذا الكتاب، وهو قول ابن النديم: كتاب جغرافيا في المعمور من الأرض، نقل للكندي نقلا رديئا ثم نقله ثابت إلى العربية نقلا جيدا[4]، وأن من المحتمل أن تكون قد سقطت بعض الكلمات من نص ابن النديم أثناء نقل القفطي لهذا النص[5]، وفي رأي الأستاذ بدوي أن سقوط هذه الكلمات لم يكن عفويا بل إن القفطي "قد عدل في عبارة **الفهرست** تعديلا يؤذن بأنه هو الذي أسقط بنفسه هذه الكلمات"[6].

ومعرفة مترجم هذا الكتاب – كما بين الأستاذ بدوي، كانت محل خلاف بين الباحثين فـ "لوكير" يرى "أن في نص الفهرست هنا تحريفا صوابه ينبغي أن يكون في نظره يتمشى مع دعوى أن الكندي هو الذي ترجمه"[7] كما ذكر القفطي. ورأى مثل هذا الرأي فلوجل في كتابه عن الكندي، حيث يرى أن ترجمة الكندي عابها ابن النديم بينما مدحها القفطي"[8].

بينما يرى "اشتينشيندر" أنه "لو كانت الترجمة من عمل الكندي لما كـــان ابن النديـــم قد

وهنا يتناول الدكتور بدوي مسألة أن الكندي لم يترجم شيئا عن اليونانية ولا عن غيرها وأنه لم يكن يعرف اللغة اليونانية ولا السريانية ولا الفارسية، وهذه هي نفس النتائج التي انتهى إليها في بحثه المشار إليه هنا بالعربية.

(١) نفس المصدر (ص ١٤١–١٤٣).

(٢) جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، نشرة ليبرت، ليبزج ١٩٠٣، ص٩٨.

(٣) بدوي: المصدر المتقدم، ص١٣٥، ١٣٦.

(٤) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة مصر، ص٣٧٥.

(٥) هذه الكلمات التي يحتمل سقوطها – كما افترض الأستاذ بدوي – هي "نقلا رديئا ثم نقله ثابت إلى العربية". (قارن نص ابن النديم ونص القفطي اللذين سقناهما آنفا).

(٦) بدوي: **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ص١٣٢، ١٣٣.

(٧) نفس المصدر، ص١٣٥.

(٨) نفس المصدر، ص١٣٦.

وصفها بأنها نقل رديء[1]، أي إن الكندي - في رأيه- لم يترجم الكتاب كما ذكر ابن النديم وكما قرر الأستاذ بدوي آنفا.

والواقع أن إعطاء - رأى حاسم ونهائي في هذه المسألة أمر عسير بالنسبة لما بين أيدينا من معلومات، فنحن أمام قولين متعارضين، أحدهما سابق على الآخر زمانا، فليس من الضروري أن يكون السابق هو الصواب، وأن يكون اللاحق قد نقل قول الأول وشوّهه أو حرّفه، وقد يكون لكل قول ما يبرره.

والذي أميل إليه في هذه المسألة:

أ- هو أن الكندي ألف كتابا بهذا العنوان أو قريبا منه كأن يكون مثلا: (كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض) أو قريبا من هذه الألفاظ، شرح فيه كتاب بطلميوس المذكور على طريقته في شرح أو نقل كتب بطلميوس خاصة، ونحن لا نجده يترجم ترجمة حرفية، بل يقدم لما يريد الكلام فيه ثم يشرح ويوضح ويعلق أو يختصر أو يضيف شيئا من عنده أحيانا، وبطبيعة الحال يرد في كلامه جمل أو فقرات توازي الأصل الذي يشرحه تماما، فكأنها ترجمة حرفية لهذه الجمل أو الفقرات، وهذا بالفعل ما رأيناه في رسالتي الكندي المخطوطتين: **رسالة في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق**[2] وكتابه أو رسالته: **في الصناعة العظمى**[3] وهما رسالتان تعالجان موضوعات من كتاب بطلميوس المعروف باسم **المجسطي**.

ب- أن يكون الكندي ذكر في مقدمة شرحه هذا أن هذا الكتاب الذي هو بصدد شرحه أو الكلام في موضوعاته قد نقل نقلا رديئا، لأن الكندي تكلم في مقدمتي الرسالتين المذكورتين

---

(1) بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ص١٣٦.

(2) انظر فيما سبق الإشارة إلى هذه الرسالة، وهي ضمن مخطوط رقم ٢٥٤٤ عربي/ باريس، وقد قارنت هذه الرسالة بعد الانتهاء من مطالعتها بما ورد في إحدى ترجمات كتاب '**المجسطي**' (وهي لنصير الدين الطوسي، مخطوط رقم ٢٤٨٥ عربي/ باريس) في بداية المقالة الخامسة التي موضوعها هو موضوع رسالة الكندي، وهو 'صنعة آلة ذات الحلق' فتبين لنا أن رسالة الكندي النظرية المتعلقة بالكواكب وأبعادها وحركاتها، مما لم يذكر في هذا الموضع من **المجسطي**، والتي تعتبر الأساس النظري الذي صنعت بحسبه الآلة، بالإضافة إلى ضرورة معرفتها لمن أراد استخدام هذه الآلة.

(3) هذه الرسالة موجودة ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٠ أيا صوفيا باستانبول، وهذه الرسالة كما يذكر الكندي تبحث فيما يبحث فيه كتاب المجسطي، أي في الفلك والجغرافيا، وقد نشرنا هذه الرسالة لاحقاً.

أن نقل كتب بطلميوس من اليونانية إلى العربية كان نقلا ناقصا رديئا.

ج- ففهم ابن النديم مما افترضنا أن الكندي ذكره في كتابه هذا أن كتاب بطلميوس (**جغرافية في المعمور من الأرض**) نقل للكندي نقلا رديئا، ونحن نعرف أن الكندي قد نقل له بعض الكتب.

د- ثم إن هذا الشرح الذي نفترضه) لكتاب بطلميوس وقع عليه القفطي، فظن أن الكندي إنما ينقل هذا الكتاب، إذ ربما يوجد في مقدمة شرح الكندي هذا بعض الألفاظ، أو العبارات التي تشير أو يفهم منها لأول وهلة أنه (أي الكندي) ينقل هذا الكتاب، وفهم القفطي الأمر على هذا النحو.

هـ- ولعل القفطي وابن النديم كذلك لم يقرآ من الكتاب أكثر من الصفحة الأولى من المقدمة، التي فهم منها كل منهما (ابن النديم والقفطي) ما ذكره وسقناه آنفا[1]، ذلك لأن مقدمة الكندي هذه ربما تضمنت كلاما عن بطلميوس وأهمية كتبه وصعوبة نظم كلامه وأسلوبه في التأليف، وما وقع فيه ناقلوا كتبه من الأخطاء لجهلهم بالعلم الذي ينقلونه، فمثل هذا الكلام أورده الكندي في مقدمته لرسالته المخطوطة **في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق** وفي مقدمته لكتابه **في الصناعة العظمى** وهو مخطوط أيضاً[2]، وهذان المؤلفان يدوران حول موضوعات أو أجزاء من كتاب بطلميوس المعروف **بالمجسطي**.

و- ويؤيد هذا الرأي، ما ذكره الدوميلي[3] من أن للكندي كتبا في الجغرافيا مأخوذة كثيرا أو

---

(1) مما يؤيد افتراضنا هذا ويبرره ما ذكره ابن جلجل في كتابه **طبقات الأطباء والحكماء** (ص٧٤) عن الكندي أن له كتاب **الجغرافية في معرفة الأقاليم المعمورة** كما أورد أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي في كتابه: التنبيه والإشراف، ليدن ١٨٩٣، ص٢٥، أن للكندي كتابا اسمه رسم المعمور من الأرض ذهب فيه إلى أن الموضع الذي لا يمكن أن يكون فيه عمارة عرضه في الجنوب أحد وعشرون جزءا وخمس وثلاثون دقيقة. (تابع المناقشة حول هذا الكتاب فيما يلي).

(2) كتاب الكندي **في الصناعة العظمى**، نشره لاحقاً المؤلف (عزمي طه السيد أحمد) عام ١٩٨٧م، دار الشباب، قبرص.

(3) الدوميلي: العلم عند العرب، ص١٥١، يقول: "وهناك كتب جغرافية أخرى مأخوذة كثيرا أو قليلا عن بطلميوس، ولكن لا نعرف نصوصها بوجه عام، كتبها الكندي الفيلسوف، وذكرها فيما بعد تلميذه: أحمد بن الطيب السرخسي المتوفي ٨٩٩م وثابت بن قرة" ويمضي الدوميلي في ص١٥٢ قائلا: "ويوجد النص مع ترجمة فرنسية وتعليقات بقلم دي خويه في الجزء السادس من المجموعة الجغرافية التي نشرها في ليدن" إلى أن يقول: "وكتاب هذا الجغرافي العربي وصل إلينا – كما يظن – في صورة مختصرة لأن بعض النصوص التي نجدها عند مؤلفين آخرين وردت في صورة أوسع من النص الذي عرفناه والذي نشر".

قليلا من بطلميوس، وأن تلميذه أحمد بن الطيب السرخسي وثابت بن قرة قد ذكرا هذه الكتب، كما يذكر لنا أيضاً أن النص العربي لأحد هذه الكتب ترجم إلى للفرنسية بقلم "دى خويه "M.G.De Goeje".

فكلام الدوميلي إذن تأكيد وتأييد لما افترضناه بشأن هذا الكتاب، ثم إن هذا الفرض يبرر ما قاله ابن جلجل في كتابه **طبقات الأطباء والحكماء** عن هذا الكتاب وهو قوله: "وله (أي الكندي) **كتاب الجغرافية في معرفة الأقاليم المعمورة**"[1]، فمن الجائز أن يكون وصل كلام أحمد بن الطيب أو كلام ثابت حول هذا الكتاب إلى ابن جلجل فذكر لنا ما قاله آنفا، أو ربما يكون ابن جلجل وقع على الكتاب وقرأ مقدمته أو جزءا منها ففهم أنه تأليف للكندي وليس ترجمة.

ز- وهذا التفسير -فيما نرى- يوفق بين الأقوال الثلاثة. قول ابن النديم والقفطي وابن جلجل ويدل على أن ما بينها من اختلاف راجع إلى طبيعة الكتاب وطريقة تأليفه وإلى عدم التدقيق الكافي من قبل هؤلاء الأشخاص، وربما لعدم تفرغهم لحل مثل هذه الإشكالات، ومن المستبعد جداً أن يكونوا درسوا كل كتاب ذكروه في فهارسهم وكتبهم.

وهكذا فالكندي، فيما أرى وبناء على ما تقدم ذكره لم يترجم كتاب بطلميوس هذا، بمعنى النقل من لغة لأخرى، وإنما قدم لنا شرحا وتفسيرا على طريقته الخاصة.

فيما عدا هذا الكتاب لم نعثر في المصادر القديمة على ذكر لكتب أخرى ترجمها الكندي - بمعنى النقل من لغة لأخرى- غير أن بعض المصادر الحديثة ذكرت كتبا نسبت للكندي ترجمها عن لغات أخرى. من ذلك ما ذكره الشيخ عبدالكريم الزنجاني في بحث له بعنوان: **الكندي خالد بفلسفته** من أن الكندي نقل إلى العربية" الكتاب الثالث عشر من ما وراء الطبيعة وكتابي تحليل القياس والبرهان"[2]، ولم يشر الباحث إلى المصدر الذي اعتمد عليه أو استقى منه كلامه، مما يجعلنا نتوقف في الحكم عليه، ولعلَّ للشيخ الزنجاني، وهو من كبار علماء الشيعة في العراق، مصادره الخاصة غير المنشورة.

---

(1) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، نشرة فؤاد السيد، ص٧٤.

(2) الشيخ عبدالكريم الزنجاني، الكندي خالد بفلسفته، مطبعة القرى الحديثة، النجف ١٩٦٢، ص١٢.

وذكر الأستاذ فؤاد السيد أن لأبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي[1] ترجمة صدر كتاب أوقليدس موجود في معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية[2]، والذي نخلص إليه في أمر اشتغال الكندي بالترجمة هو: حيث إنه لم يثبت لدينا بشكل قاطع أن الكندي ترجم بنفسه كتبا معينة، فإننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن الكندي لم يكن مترجما محترفا للترجمة كحنين وابن البطريق وغيرهم ممن احترف الترجمة وكان يتقاضى عليها الأجر، ولعله كان يترفع عن القيام بهذا الأمر مع قدرته عليه وتوفر شروطه فيه[3] أو هو قد كان منشغلا بهدف آخر أسمى في نظره من الترجمة، وهو دراسة التراث الفكري والعلمي اليوناني خاصة والقديم بشكل عام، وتقديمه لأبناء اللغة العربية بلغتهم سهلا واضحا ومستساغاً لطالبي العلم[4]، وهذا ما يذكره الكندي صراحة في مواضع مختلفة من رسائله[5].

وهناك نقطة أخرى ذات علاقة بمسألة الترجمة عند الكندي، أثارها عدد من الباحثين، وتصدى لبحثها الدكتور عبدالرحمن بدوي في الفصل المشار إليه آنفا من كتابه "دور العرب في

---

(١) نقلا عن: محمد بحر العلوم: الكندي، النجف الأشرف، ١٩٦٢، ص٨٥.

(٢) اورد الأستاذ المحقق عبدالرحمن بدوي في تصدير نشرته لكتابي أرسطو في السماء والآثار العلوية أن ابن رشد (1, 111, Gom. 35) يقول في شرحه لكتاب "السماء" أنه لم يكن لديه غير ترجمة الكندي لهذا الكتاب وإن كانت ترجمة إسحق بن حنين أفضل"، وقد ناقش الأستاذ بدوي هذا الخبر فاستبعد أن يكون الكندي نقله، لكنه ذكر أن الكندي ربما يكون أصلح ترجمة الكتاب، وشرح ابن رشد هذا موجود في اللاتينية، ونحن من جانبنا نستبعد أن يكون الكندي نقل هذا الكتاب أو اصلح ترجمته لأنه لم يرد في المصادر القديمة أي إشارة لعلاقة الكندي بهذا الكتاب.

(٣) يبدو من بعض الأخبار الواردة عن حنين بن إسحق أن مكانة النقلة لم تكن سامية كمكانة الأطباء والفلاسفة مثلا "فقد قال الأطباء فيه (أي حنين): ما لحنين والطب إنما هو ناقل للكتب ليأخذ عليها الأجرة كما يأخذ الصناع الأجرة على صناعتهم، وأن قصده التشبه بنا ليقال: حنين المتطبب لا حنين الناقل".
نقلا عن: عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٧٠، صفحة ١١٦.

(٤) يرى الأستاذ الدكتور أبو ريدة أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع، أعني عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجين (رسائل الكندي الفلسفية، ج١، المقدمة، ص٩).
أما الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني فيرى أن الكندي لم يكن مترجما وإنما كان مقتبسا أو ملخصا لكتب الفلاسفة السابقين. (انظر كتابه: الكندي، سلسلة أعلام العرب، رقم ٢٦، ص ٦٧، ٧٧).

(٥) ذكر الكندي في مقدمة رسالته في الصناعة العظمى ما يفيد أنه كان مهتماً بتحصيل العلوم الفلسفية وأنه بذل الجهود في ذلك لأجل أن يقدم لأهل اللسان العربي الثقافة الفلسفية بلغتهم. (انظر فيما يلي هذا النص ص٤١).

تكوين الفكر الأوروبي" والذي عنوانه "هل كان الكندي يعرف اللغة اليونانية"[1]. وخلص فيه إلى أن الكندي لم يكن يعرف اليونانية.

ومن الذين تكلموا فيها المستشرق ماكس مايروهوف[2]، الذي قرر أن الكندي كان يعرف اليونانية، وينقل عنها، وذكر الأستاذ الأزميري أن الكندي كان "متمكنا من اللغتين السريانية واليونانية وله وقوف تام عليهما"[3].

أما الأستاذ الدكتور أبو ريده فيرى أن ما نجده في رسائل الكندي من ذكر "معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة، أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية[4]، ويرى الأستاذ الأهواني أن الكندي "لم يكن يعرف في الأغلب اليونانية"[5]. وذهب "اغناطيوس يعقوب الثالث "إلى" أن إلمامه (الكندي) باليونانية ليس ثابتا"[6].

أما نحن فنرى أن الكندي كان لديه إلمام باليونانية يمكنه من التعامل مع المصادر المكتوبة بهذه اللغة، وليس يلزم أبدا من أنه لم يثبت أن الكندي ترجم كتابا بعينه عن اليونانية، أنه لم يكن يعرف اليونانية، فمن البديهي أنه لو كان لا يعرف اليونانية، فإنه لن يكون ترجم منها شيئاً، أما عكس لك فغير لازم أبدا.

وهناك عدة قرائن جعلتنا نميل إلى الاعتقاد بأن الكندي كان يلم إلماماً ملائماً باللغة اليونانية، وهذه القرائن هي:

(١) ما ورد في رسائل الكندي من ذكر ألفاظ يونانية وذكر "معناها اللغوي والاشتقاقي في اليونانية"[7] مثل الذي ذكره من أسماء كتب أرسطو المنطقية، ونحن نحيل القارئ في توضيح

---

(١) عبدالرحمن بدوي، دور العرب في تكون الفكر الأوروبي، ص١٣١-١٤٩.

(٢) عبدالرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص٥٩.

(٣) إسماعيل حقي الأزميري، فيلسوف العرب، ترجمة عباس العزاوي عن التركية، مطبعة اسعد - بغداد، ص١٩.

(٤) محمد عبدالهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، المقدمة، ص٩.

(٥) احمد فؤاد الإهواني، الكندي، سلسلة أعلام العرب، رقم ٢٦، ص٦٣.

(٦) اغناطيوس يعقوب الثالث "بطريرك انطاكية وسائر المشرق: الكندي والسريانية، بحث القي في احتفالات بغداد والكندي، ١٩٦٣.

(٧) عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص١٤٣.

هذه النقطة إلى ما كتبه الأستاذ بدوي في بحثه المشار إليه آنفا في الصفحات: (١٤٣، ١٤٤، ١٤٥)[1]، والذي نستنتجه من كلام الأستاذ في الصفحات المشار إليها هنا، أن الكندي كان ملماً باللغة اليونانية وأساليبها، وإلا لما استطاع أن يعطينا المعاني اللغوية والاصطلاحية ويبين كيفية اشتقاقها من أصولها في اللغة اليونانية.

وأرى أنه لكي يقوم المرء بعمل كهذا لا بد أن يكون على قدر غير يسير من الإلمام باللغة، وما أظن أن الكندي كان يقوم بهذه المهمة اللغوية "بالتفاهم مع المترجمين"[2] فقط كما ذكر الأستاذ بدوي.

(٢) بما أن الكندي وصل إلى هذه المرحلة العالية من العلم (باعتراف الجميع) ولإحساسه بأنه مسؤول عن تقديم الثقافة الفلسفية لأبناء لسانه[3]، وأنه مسؤول بالتالي عن تعريب المصطلحات[4] والألفاظ وتصحيح الترجمات، فما الذي كان يمنعه أن يتعلم اللغة اليونانية؟ وهل يسوغ أن عالما وفيلسوفا طلعة، بحث في كل علوم عصره تقريبا، يقبل أن يظل جاهلا بلغة هو محتاج إلى معرفتها ويظل راضيا وقانعا بمطالعة ترجمات من هم دونه في العلم من كتب الفلسفة والفلك وغيرها، دون الرجوع إلى لغتها الأصلية؟

(٣) إن إمكانية أن يتعلم الكندي اليونانية كانت موجودة ، فقد كانت اللغة اليونانية تدرس

---

(١) يضاف إلى الكلمات التي ذكرها بدوي في بحثه، كلمة أخرى وردت في رسالة الكندي "في حدود الأشياء ورسومها" (رسائل الكندي، ج١، ص١٧٦) وهي كلمة أو مصطلح "الدحل" وعرفها الكندي بقوله: "هو حقد يقع مع ترصد فرصة الانتقام، واسم الدحل في اليونانية مشتق من الكون والرصد"، وهذه إشارة صريحة إلى إلمام الكندي باليونانية وقد ذكر أبو ريدة (هامش رقم ٦، ص١٧٦) أن ما يقابل هذه الكلمة باليونانية هو كلمة (الحفيظة) وأنها مشتقة من الفعل اليوناني الذي معناه الترصد.

(٢) عبدالرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ص١٤٣.

(٣) من كلامه الذي يوحي بإحساسه بالمسئولية العلمية هذه قوله الآتي، في مقدمة رسالته **في الصناعة العظمى** يقول: "ولدقة هذه الصناعة وحاجتها في براعة الذهن ولطف الفحص وشدّة العشق لدرك الحق والصبر على لزوم الدأب ومرارة التعب وقلّة الرضا بقبول السمعة واعتقاد الظنون والميل إلى الهوى وإيثارها والانصراف عن التشاغل بغيرها التي لولا ما أيدنا به الكامل الجواد جل ثناؤه منها ضعفت قوانا عن درك ما أدركنا من علوم الفلسفة ورسم ما رسمنا من ذلك لأهل لساننا وإيضاح ما أوضحنا وتكميل ما أكملنا منها..." مخطوط رقم ٤٨٣٠/ أيا صوفيا/ صفحة (٥٤ و).

(٤) مما يدل على اهتمامه بتعريب المصطلحات ووضعها رسالته "في حدود الأشياء ورسومها"، وكذلك الكثير من المصطلحات التي عربها أو وضعها لأول مرة. (انظر: أبو ريدة، **رسائل الكندي**، ج١، المقدمة، ص١٨-٢١).

في مدارس السريان، وقد انتقل قسم كبير من أساتذة هذه المدارس إلى بغداد وتعلموا العربية واختلطوا بالعلماء وأهل العلم فيها، ولا شك في أن الكندي كان له اختلاط واحتكاك بهؤلاء الأساتذة من أطباء وفلاسفة، وأنه كانت تدور بينه وبينهم المناقشات العلمية، ونرى أن الأساتذة السريان كانوا من أسباب تعلم الكندي اليونانية، بالإضافة إلى حاجته إليها كعالم محقق، وذلك حتى يستطع أن يثبت وجوده بين هؤلاء الأساتذة، وأن لا يشعر أمامهم بالنقص لجهله اللغة اليونانية، التي كانوا يجيدونها وينقلون الكتب منها إلى السريانية أو العربية.

(٤) يذكر ابن النديم في **الفهرست** هذا الخبر عن الكندي، قال: "قال الكندي: لا أعلم كتابة تحتمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تحتمل الكتابة العربية، ويمكن فيها السرعة ما لا يمكن في غيرها من الكتابات"[١]. وقد علّق على هذا القول أحد الباحثين بقوله: "هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات"[٢] ونضيف أيضاً أنه – في الغالب – لو كان عند ابن النديم شك في معرفة الكندي لعدة لغات لما ذكر كلامه هذا.

(٥) أورد الكندي في مقدمة رسالته (المخطوطة) في **"صنعة الإله المسماه ذات الحلق"**[٣] وصفاً لكلام بطلميوس اليوناني، ذكر فيه بأنه "عالي الكلام"[٤] وأنه "بعيد الشبه من عادات أكثر الناس في ألفاظهم"[٥]، وأنه لذلك "صعبت تأدية نظم كلامه مع إيضاح معانيه على المتولين لترجمة كتبه من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي لأن صعابة نظم كلامه صارت علة لعسر فهمه على المترجين"[٦]. وقد ذكر الكندي في مقدمة رسالته **في الصناعة العظمى**[٧] مثل هذا

---

(١) ابن النديم/ الفهرست.

أ- قراءة اجتهادية ويمكن قراءتها: السعة.

(٢) هذا التعليق لعبدالحليم محمود في كتابه: **التفكير الفلسفي في الإسلام**، ج٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٨، ص٢٩٤.

(٣) هذه الرسالة ضمن المخطوط رقم ٢٥٤٤ عربي، باريس (٥٦ظ – ٦٠و).

(٤) انظر النص الذي سقناه فيما سبق.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) انظر ذلك فيما سبق.

(٧) هذا نص قوله: "ولأن الناقلين لها (أي كتب بطلميوس) من اللسان اليوناني إلى لساننا كانوا جدا عادمين لهذه الصناعات التي ذكرنا مع علو ألفاظ هذا الرجل عن ألفاظ العامة وجزالتها فإنها ألفاظ ملكية بارعة الفصاحة في لسانه صعبة النظم.." (ص٥٤ و).

الكلام عن بطلميوس.

ونرى أن الذي يحكم على كلام شخص وعلى أسلوبه وطريقته في الكتابة والتأليف، لا بد أن يكون عارفا بلغة هذا الشخص التي يكتب بها، وحتى يحق له أن يعطى مثل هذا الحكم وهذا ما نرجحه ترجيحاً كبيراً بالنسبة للكندي.

(٦) إصلاح الكندي للترجمات على ما سنوضحه بعد قليل – والذي نرى أنه عمل يستدعي ممن يتصدى له أن يجيد اللغة المترجم عنها حتى يستطيع القيام بإصلاحه للترجمة وتلافي ما فيها من عيوب على خير وجه وأتمه[١].

(٧) الشروحات والتفاسير والتلخيصات التي قام بها الكندي، بالإضافة إلى ما عرضه من علوم اليونان المختلفة من فلسفة وفلك وجغرافيا، تشير إلى أن له إلماما باللغة الأصلية لهذه العلوم، خاصة وأنه يرد في كتبه التي من هذا القبيل، وأحيانا في بعض أجزاء من كتبه التي يمكن اعتبارها تأليفا خالصاً له، يرد بعض الجمل التي توازي أصولا يونانية، ونجد مثل ذلك في كتابه: **في الصناعة العظمى** وكتابه **في الفلسفة الأولى**.

(٨) أشار الأستاذ "روزنتال F.Rosenthal" في مقالته بعنوان: "الكندي وبطلميوس"[٢] إلى أن الاختلاف بين ما يوجد في كتاب الكندي: **في الصناعة العظمى** وشرح ثاون Theon للمجسطي، حول "طول الدرجة"[٣]، يشير إلى أن الكندي قد رجع إلى "المقالة الأصلية في جغرافية بطلميوس"[٤]، والمقالة الأصلية المشار إليها هنا هي باللغة اليونانية.

من هذه القرائن مجتمعة ذهبنا إلى الاعتقاد بأن الكندي كان يلم إلماماً ملائماً باللغة اليونانية ويرجع إلى ما يحتاجه من الكتب المكتوبة بها.

---

(١) انظر ذلك فيما يلي.

(2) F. Rosenthal: Al- Kindi and Ptolemy, **Studi Orientalistic in Onore di Giorgio Levi della Vida**, Vol. II, Roma, 1956, PP. 436-456.

(٣) المصدر السابق ص٤٥٠-٤٥١.

(٤) المصدر السابق نفسه.

٢-إصلاح الترجمات:

لقد ذكرت لنا المراجع القديمة أن الكندي كان يقوم بإصلاح الترجمات التي قام بها بعض المترجمين، لكن هذه المراجع لم تبين ما الذي كان يفعله الكندي على وجه التحديد في إصلاح الترجمات ولا هي بينت لنا على وجه الدقة المقصود بعبارة "إصلاح الترجمات".

ولذلك فإننا، قبل ذكر الكتب التي أصلح الكندي ترجماتها يجب أن نبين المقصود من عبارة "إصلاح الترجمة"، ثم نحاول تحديد ما كان يقوم به الكندي في هذا الباب بقدر ما تسمح الأدلة والقرائن، القليلة جدا، المتوفرة بين أيدينا.

- معنى إصلاح الترجمة

في اللغة "الصلاح" ضد "الفساد"[١] وأصلح الشيء بعد فساده أقامه[٢]، فالإصلاح إزالة الفساد والعيوب عن الشيء.

أما المقصود من قول القدماء "إصلاح الترجمات" فهو فيما نرى[٣] أن يزيل "المصلح" ما في الترجمة من عيوب أو ثغرات أو فساد، ويمكن إجمال ما يقوم به المصلح في الأعمال الآتية[٤]:

١- تعريب الألفاظ التي عجز المترجم عن إيجاد مقابل لها بالعربية.

٢- إصلاح الأسلوب، فقد ترد في الترجمة بعض الجمل أو الفقرات ركيكة من حيث التركيب والأسلوب أو بها أخطاء لغوية ونحوية، ويكون ذلك نتيجة: إما لعدم إجادة المترجم اللغة العربية إجادة تامة أو بسبب التزامه الترجمة الحرفية بوضع لفظ عربي مقابل كل لفظ من اللغة المترجم عنها. وهنا يقوم المصلح بإصلاح الأسلوب أو الأخطاء اللغوية أو النحوية، برغم أن المترجم قد يكون أدى المعنى الذي ينقله، وقد يستلزم الإصلاح إعادة صياغة بعض الجمل أو الفقرات.

---

(١) انظر: لسان العرب، المجلد الثاني، بيروت ١٩٥٥، ص٥١٦.

(٢) المصدر السابق، ص٥١٧.

(٣) استخلصنا هذا الرأي وما سنفصله فيما يلي من بعض النصوص التي تتكلم عن الترجمة وطرقها، وأهمها نص للصلاح الصفدي، ونص للكندي الفيلسوف. وسنشير إليها في موضعها.

(٤) المصدر السابق.

٣- إصلاح المعاني: فقد لا يفهم المترجم المعنى الذي قصده المؤلف فهما تاما، فيأتي المصلح، الذي يفترض فيه أنه يعرف المعاني التي قصد إليها المؤلف وما يرمي إليه، فيتصرف في الترجمة حتى يؤدي المعنى الذي يرى أن المؤلف قصد إليه. وقد ينشأ مثل هذا النقص عند المترجم، في الغالب، إما عن عدم إلمامه الكافي بالعلم الذي هو موضوع الترجمة، وإما إلى اللغة والأسلوب الذي يسير عليه المؤلف في تأليفه، كالإيجاز أو الرمز أو استخدام المجازات والتشبيهات وما إلى ذلك، مما ينتج عنه عدم الدقة في إيراد المعنى عند الترجمة.

هذا فيما نرى كان عمل المصلح للترجمات بشكل عام، وبالطبع ليس من الضروري أن تكون كل هذه العيوب مجتمعة في ترجمة ما، والقيام بهذا العمل يفترض تحقق الأمور التالية في المصلح:

١) الإلمام التام باللغتين: المنقول عنها والمنقول إليها، فأما المنقول عنها فلكي يتسنى له فهم المعاني والألفاظ، وليستطيع بعد ذلك أن يحكم على كلام المترجم ويرى إن كان موافقا للأصل في ألفاظه ومعانيه ...، وأما اللغة المنقول إليها فلكي يضبط – بطبيعة الحال – المعاني والألفاظ في الترجمة، ولكي يستطيع أن يصلح التراكيب الفاسدة ويستبدلها بتراكيب سليمة، ويصلح الأخطاء الأخرى اللغوية والنحوية.

٢) المعرفة الدقيقة لدرجة عالية بالعلم الذي هو موضوع الترجمة، وهو شرط هام – فيما نرى– يجب تحققه في المصلح، لكي لا تفوته المعاني التي قصد إليها المؤلف ولكي يعرف إشاراته التي ترد في كلامه، حيث تخفى مثل هذه الإشارات على من ليس قيّما بالعلم الذي يكون موضوع الترجمة.

أما ما كان يقوم به الكندي في إصلاحه للترجمات، فإنه وإن لم يكن لدينا دليل مباشر على ذلك، كأن يكون أمامنا ترجمة ما من التراجم التي أصلحها قبل إصلاحها وبعد إصلاحها، إلا أننا نستطيع أن نستنتج ما كان يقوم به الكندي في هذا العمل، من الكلام الذي قاله عن طرق الترجمة (والذي سقناه آنفا في الحديث عن الترجمة وطرقها)، ومما تشير

إليه رسائله الموجودة بين أيدينا، ويمكن حصر ذلك في الأمور الآتية[1]:

١- تعريب الألفاظ التي عجز المترجم عن إيجاد مقابل لها، ويشمل ذلك تعريب المصطلحات وهو أمر واضح من رسائل الكندي الموجودة بين أيدينا حيث نجد تعريبا ووضعا لكثير من المصطلحات الفلسفية، والتي يوجد ما يشبهها في إحدى الترجمات التي ذكر أنه أصلحها وهي ترجمة ابن ناعمة الحمصي لكتاب "أثولوجيا" المنسوب خطأً إلى أرسطو.

٢- إصلاح التراكيب والعبارات من حيث الأسلوب وإصلاح الأخطاء اللغوية والنحوية.

٣- إصلاح المعاني التي نقلها المترجم نقلا خاطئا أو ناقصا، نتيجة عدم تخصصه أو تعمقه في العلم الذي هو موضوع الترجمة أو غير ذلك من الأسباب.

ونرى أن الكندي كان يمتاز على غيره من مصححي الترجمات بقدرته على تعريب الألفاظ الاصطلاحية[2]،ودقته في إيجاد المقابلات العربية لها، ويتضح هذا من مواضع متفرقة من رسائله التي بين أيدينا[3]، مما يدل على علم كبير باللغة العربية بالإضافة إلى إلمامه ومعرفته باللغة التي يُعرِّب عنها.

وقد اتخذنا مسألة إصلاح الكندي للترجمات، وهو أمر اتفق عليه جمع الباحثين، أحد الأدلة على أن الكندي كان يلم إلماماً ملائماً باللغة اليونانية، ذلك أن المصلح إذا لم يكن ملما باللغة المنقول عنها، وعلى الأقل من ناحية الألفاظ الاصطلاحية والمفهومات التي تخص العلم الذي يكون موضوع التعريب، فكيف يتسنى له ضبط المعاني والألفاظ، وإتمام ما لم يتمه المترجم، ولو كان عمل المترجم مقصورا على إصلاح أسلوب المترجم وعباراته من

---

(١) استخلصنا هذه الأمور من تحليلنا للنصين المشار إليهما آنفا وهما نص الكندي في رسالته المخطوطة في صنعة الآلة المسماة ذات الحلق ونص الصلاح الصفدي المذكور في كتاب بهاء الدين العاملي، الكشكول، بالإضافة إلى ما نراه معقولا وطبيعيا في عملية إصلاح الترجمات.

(٢) أن مسألة تعريب المصطلحات الأجنبية أمر ليس بالسهل كما أنه لا يقدر عليه إلا عربي سليم الفطرة اللغوية ومتمكنا من العلوم اللغوية والفنية أو العلمية وهذه أمور تحققت في الكندي.

(٣) انظر: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، رسائل الكندي، ج١، ص١٦٥-١٧٩، وانظر تصدير الأستاذ محمد عبدالهادي أبو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية، ج١، الفقرة بعنوان: "الكندي ووضع الإصلاح الفلسفي" ص١٨-٢١. وانظر: ص١٧٦، رسائل الكندي، ج١، معنى لفظة "الدحل" وإشارة الكندي الدقيقة إلى المقابل اليوناني لهذه اللفظة وتعليق أبو ريدة على ذلك في هامش رقم ٦ في الصفحة نفسها (١٧٦). حيث ذكر المقابل اليوناني للفظة العربية.

الناحية اللغوية فقط -كما أشار بعض الباحثين- لكان يستطيع هذا الأمر أي إنسان له دراية باللغة وأساليبها، ولكن عملا يقوم به شخص كهذا سيظل ناقصا وستظل فيه ثغرات عديدة، هذا بالإضافة إلى أن المصادر القديمة لم تذكر أن أحدا من الذين قاموا بمهمة إصلاح الترجمات كانوا علماء لغة فقط، وأنه لم يكن لهم إلمام بالعلم الذي هو موضوع الترجمة.

وبناء على ما تقدم، نرى أن عمل "إصلاح الترجمات" أعلى شأنا ودرجة من الترجمة نفسها، وهو عمل يشبه ما نسميه "مراجعة الترجمة" في عصرنا هذا، وأنه كان يشترط في مصلح الترجمة قديما ما يشترط اليوم في مراجع الترجمة من معرفة تامة بالعلم المنقول وإجادة اللغتين المنقول منها والمنقول إليها.

- الكتب الذي ذكر أن الكندي أصلحها

والآن سنذكر الكتب التي ذكرت المصادر المختلفة أن الكندي أصلح ترجماتها وهي:

(١) **كتاب "أثولوجيا" أرسطوطاليس** وهو منسوب خطأً إلى أرسطو. وقد ورد في جميع النسخ المخطوطة لهذا الكتاب: "فسره فوفوريوس الصوري، ونقله إلى العربية عبدالمسيح ابن ناعمة الحمصي وأصلحه يعقوب بن إسحق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله"[١]، ويسمى بالعربية كتاب "الميامر" وكلمة ميمر سريانية"[٢].

وقد ناقش الأستاذ بدوي مسألة إصلاح الكندي لترجمة ابن ناعمة لهذا الكتاب فافترض أن إصلاح الكندي لهذا الكتاب "كان من حيث الأسلوب والعبارة إذ لم يكن ابن ناعمة قيّما بالعربية فيما يبدو مما احتاج معه الأمر إلى أن يصلح ترجمته الكندي"[٣]، والواقع أن ما ساقه الأستاذ من أمثلة لتأكيد فرضه هذا ليس دليلاً كافيا على صحة هذا الفرض، فهي تبين أن المصلح للترجمة كان يقوّم الأسلوب والعبارة، لكنها لا تثبت أن هذا هو فقط ما يقوم به المصلح، ونرى أن ما عمله الكندي في هذا الكتاب كان إصلاحا من حيث المعاني

(١) عبدالرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص١٣٦.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص٦٩.

(٣) عبدالرحمن بدوي: المصدر المتقدم، ص١٣٧.

والأفكار، ومن حيث الأسلوب والعبارة، وفيه تعريب لألفاظ مختلفة وتعريب لمصطلحات مما لم يستطع ابن الناعمة القيام به.

والصلاح الصفدي، في نصه الخاص بالترجمة وذكرناه آنفا في الحديث عنها، يعدّ ابن الناعمة الحمصي من المترجمين الذين يترجمون الألفاظ، أي يضعون مقابل كل لفظة أخرى وأنه لذلك احتاجت ترجمته وترجمة أمثاله إلى إصلاح[1]. والنقص الذي يقع من استخدام المترجم لهذه الطريقة ويكون على المصلح أن يتمه، هو:

أ- ترك بعض الألفاظ من اللغة الأصلية على حالها.

ب- ضعف بعض التراكيب في اللغة المنقول إليها.

ج- عدم دقة المعاني والأفكار المنقولة، أو عدم وضوحها الوضوح الكافي.

وأغلب الظن أن هذه العيوب حصلت في ترجمة ابن الناعمة، وأن الكندي أصلحها جميعا، حتى بات أسلوب الترجمة العربية لهذا الكتاب شبيها بأسلوب الكندي في رسائله المختلفة مثل رسالته **في الفلسفة الأولى** وغيرها من رسائله[2].

ويذكر ابن النديم هذا الكتاب، مخيفا لنا بذلك أشكالا جديدا، وهذا قوله: "كتاب أثولوجيا وفسره الكندي"[3]، ويعلق الأستاذ بدوي على هذا بقوله: "وفسره هنا بمعنى أصلحه إذ جميع النسخ أجمعت على أن الكندي إنما أصلح ترجمة ابن الناعمة". هذا هو حلّ الأستاذ بدوي للأشكال، والذي يتضمن القول بأن ابن النديم لم يكن يفرق تفريقا واضحا بين مصطلحي: "التفسير" و"الإصلاح"، وهو أمر يمكن استبعاده بالنسبة لابن النديم وذلك لأننا نجده في كلامه في **الفهرست** عن الكتب المترجمة، يميز بين مصطلحات الإصلاح والتفسير والاختصار والشرح والترجمة، ويعطي لكل من هذه المصطلحات معنى غير معنى الآخر،

---

(١) انظر فيما سبق ص (٣١) النص الذي سقناه للصلاح الصفدي حول طرق الترجمة وما ورد فيه من ذكر لابن الناعمة الحمصي مترجم كتاب أثولوجيا.

(٢) ذكر بدوي أن أسلوب ترجمة كتاب "أثولوجيا" شبيها بأسلوب الكندي في رسائله وبخاصة الرسائل التي تدور حول موضوعات مشابهة "لاثولوجيا" مثل كتابه **في الفلسفة الأولى** ورسالته **في سجود الجرم الأقصى**، انظر للأستاذ: **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ص١٣٧.

(٣) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة مصر، ص٣٥٢.

ويتضح هذا إذا ما قرأ المرء كلامه عن كتب أرسطو مثلا حيث نجده يذكر لبعض الكتب مترجما ومصلحا ومفسرا مثل الذي نجده مذكورا عن **أنالوطيقا الأولى** حيث ذكر ناقله ومصلحه ومفسره[1]، مما يدل على أنه يفرق بين معاني هذه المصطلحات، وبالتالي فإننا نستبعد أن يكون استخدام ابن النديم لفظ "فسره" في كلامه عن كتاب "أثولوجيا" بمعنى "أصلحه" كما ذكر الأستاذ عبدالرحمن بدوي.

والذي نراه في حل هذا الإشكال هو أحد احتمالين:

أحدهما: احتمال ضعيف وإن كان ممكنا وهو أن يكون الكندي فسر الكتاب وأصلح ترجمته، وأنه لم يصل لعلم ابن النديم إلا خبر تفسير الكندي للكتاب. وعلى كل حال فهو رأى لا أميل إليه.

أما الرأي الثاني: وهو ما أميل وأرجحه ترجيحا قويا فهو أن يكون الخطأ آتيا من ابن النديم نفسه على الوجه الآتي (أو قريبا منه)، وهو: أنه لم يكن لدى ابن النديم حين حرّر "فهرسته" ترجمة لهذا الكتاب، ومن الجائز أنه لم يطلع عليها، ولكن لشهرة الكتاب وارتباط اسم الكندي به، حرر في "فهرسته" أن الكندي فسر هذا الكتاب معتمدا في ذلك على ما استقر في ذهنه من اقتران اسم هذا الكتاب المشهور باسم الكندي الفيلسوف المشهور، والمعروف بشروحه وتفسيراته وتلخيصاته العديدة لكتب الفلسفة اليونانية، ولو أن ابن النديم كان عنده نسخة من ترجمة هذا الكتاب اعتمد عليها لكان ذكر لنا على الأقل ما يوجد في أولى صفحاته، وهو ذكر اسم مؤلف الكتاب وناقله ومصلحه ومن أصلحت الترجمة لحسابه[2]، ويقوى هذا الرأي أن ابن النديم لم يذكر من هذا الكتاب شيئا غير ما ذكر آنفا وهو قوله: "كتاب **أثولوجيا** وفسره الكندي"، مما يدل على جهله بهذا الكتاب وبمحتواه برغم شهرته، وأنه لم يتأكد من صحة ما حرره عن هذا الكتاب إما اعتمادا على ما استقر في ذهنه عنه من معلومات أو لأن الكتاب لم يكن بين يديه. وعلى ذلك فالخطأ راجع لابن النديم، والكندي

---

(١) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة ليبزج، ص٢٤٩.

(٢) هذه المعلومات مذكورة كلها في جميع النسخ الخطية الموجودة لترجمة "أثولوجيا" العربية انظر: بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ص١٣٦.

– على الأرجح– لم يفسر الكتاب وإنما أصلح ترجمته فقط كما هو مذكور في النسخ المخطوطة لهذا الكتاب.

(٢) الكتاب الثاني الذي ذكر أن الكندي أصلحه ذكره ابن النديم أيضاً في **الفهرست** ونقل الخبر عنه القفطي في **تاريخ الحكماء** وهذا نص كلام ابن النديم الذي أورده في الحديث عن أطولوقس (أطولوقس **Autolycus** من القرن الرابع قبل الميلاد) وكتبه، يقول عنه: "وله من الكتب الكرة المتحركة إصلاح الكندي"[١]، ولم يذكر ابن النديم اسم ناقل الكتاب.

(٣) الكتاب الثالث مما ذكرت المراجع أنه أصلحه، ذكره صاحب **كشف الظنون** وهذا نص كلامه: "كتاب المطالع لا بسقلاوس مما أصلحه الكندي" من نقل قسطا بن لوقا البعلبكي. حرره نصير الدين، يشتمل على ثلاث مقدمات وشكلين"[٢]، ويبدو من هذا الوصف أن صاحب **كشف الظنون**، حاجي خليفة، أطلع على نسخة من هذه الترجمة أو اعتمد على وصف مطلّع عليها[٣].

(٤) الكتاب الرابع ذكره الأستاذ إسماعيل حقي الأزميري في كتابه عن الكندي، وهذا قوله: "كتاب **القياس** لأرسطو، ترجمة ثيادروس وصححه الكندي"[٤]، ولم يذكر الأستاذ الأزميري المصدر الذي اعتمد عليه في إيراد هذا الخبر.

(٥) الكتاب الخامس: كتاب **المناظر**، "وذكر د.ذبيح الله صفا أنه يوجد هذا الكتاب الذي أصلحه الكندي في خزانة المجلس بطهران"[٥].

هذه هي الكتب التي أمكن معرفة أسمائها ونسب إصلاح ترجماتها للكنــدي. وأغلب

---

(١) ابن النديم: **الفهرست**، طبعة ليبزج، ص٢٦٨. وقد ذكره حاجي خليفة في: **كشف الظنون**، ج١، طبعة فلوجل، ليبزج ١٨٣٥، ص٣٨٩ باسم كتاب الأكر المتحركة وأنه عُرِّب أيام المأمون، ثم أصلحه الكندي، لكنه أيضا لم يذكر ناقل الكتاب. وذكر ذبيح الله صفا في (**تاريخ علوم**).

(٢) حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج٥، طبعة فلوجل، ليبزج ١٨٣٥، ص١٥٢.

(٣) ذكر ذبيح الله صفا في **تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي** ١/٣٤٦، أنه يوجد كتاب **المطالع** لابسقلاوس، أصلحه الكندي، نسخة في مكتبة الإمام الرضا عليه السلام بمشهد ٣/٣٥٩/٣٥٦، ودار الكتب العصرية، ومكتبة برلين نقلا عن: محمد بحر العلوم، الكندي، النجف ١٩٦٢، ص٨٤، هامش ٣).

(٤) إسماعيل حقي الأزميري: **فيلسوف العرب**، نقله عن التركية: عباس العزاوي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٣.

(٥) نقلا عن: محمد بحر العلوم: **الكندي**، النجف ١٩٦٢، ص٨٥.

الظن أن هناك ترجمات أخرى غير هذه قام الكندي بإصلاحها لم نعثر على ذكر لها في الكتب القديمة أو ربما أن هذه الكتب لم تذكرها.

٣- ما نقل لحساب الكندي:

المقصود "بما نقل لحساب الكندي" هو تكليف الكندي مترجما ليترجم له كتابا ما، لقاء أجر معين، وقد كان هذا شأن الخلفاء والأمراء وكبار الأغنياء من محبي العلم والثقافة.

- الكتب التي ذكر أنها نقلت للكندي

ويذكر ابن النديم في **الفهرست** كتابين هامين نقلا لحساب الكندي هما:

الأول: كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، ويذكره ابن النديم باسم **كتاب الحروف** وهذا نص كلام ابن النديم:

"الكلام على **كتاب الحروف**، ويعرف بالإلهيات، ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين، وأوله الألف الصغرى ونقلها إسحق. والموجود منه إلى حرف مو. ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدي، وقد يوجد حرف نوباليونانية بتفسير الإسكندر. وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي وله خبر في ذلك. ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر – وهي الحادية عشرة من الحروف – إلى العربي. ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السرياني. وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس، وقد نقلها شملي، ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات. وفسر سوريانوس لمقالة الباء، وخرجت عربي، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه"[1].

وهذا الكتاب من أهم كتب أرسطو الفلسفية، ولذلك فلا غرابة أن يهتم به الكندي وخوصاً أنه تأثر به تأثرا واضحا في كتابه **في الفلسفة الأولى** وإن كان تأثرا محدودا نظرا لاختلاف الفيلسوفين في البواعث والغايات.

---

(١) ابن النديم: **الفهرست**، نشرة فلوجل، ليبزج ص٢٥١. وقد وصف الأستاذ عبدالرحمن بدوي في كتابه: **أرسطو عند العرب**، ج١، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧، ص(١٢) من التصدير، وصف فقرة ابن النديم هذه بأنها "مليئة بالصعوبات".

وإذا كان الكندي قد اهتم بنقل هذا الكتاب على حسابه، فإن لذلك دلالة كبيرة على اهتمامه الشخصي في الاطلاع على كتاب أرسطو كاملاً، فهو لم ينتظر أن يترجمه المترجمون فكلف من يترجمه له ليطلع عليه هو وغيره من أبناء اللسان العربي.

أما **الكتاب الثاني** الذي ذكر ابن النديم أنه نقل للكندي، فهو كتاب بطلميوس في الجغرافيا، وهذا نص كلامه: **كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الأرض**. وهذا الكتاب ثماني مقالات. نقل للكندي نقلا رديئا، ثم نقله ثابت إلى العربي نقلا جيدا[(١)] وقد ورد عن هذا الكتاب خبران غير خبر ابن النديم: الأول منهما ذكره القفطي وفيه عزا ترجمته للكندي، والثاني خبر ابن جلجل وفيه ذكر أن الكندي ألف كتابا بهذا الاسم، وقد سبق لنا مناقشة هذه الأخبار الثلاثة عند الكلام عن دور الكندي في الترجمة[(٢)].

إن قيام الكندي بإصلاح الترجمات أو بتكليف من يترجم له الكتب، يدل على مساهمة كبيرة في نقل التراث اليوناني، وعلى اهتمام شخصي بهذا التراث لتقديمه إلى أبناء اللسان العربي بلغتهم في صورة سليمة ميسرة.

دور الكندي في مجال التأليف

تمهيد:

ذكرنا في بداية هذا الفصل أنه يمكن التمييز في دور الكندي في مجال التأليف بين جانبين:

الأول: التأليف الخالص حيث يعالج فيلسوفنا موضوعا ما أو مسألة ما، يقدم لنا فيها ثمرة علمه ودراساته وتفكيره، ورأيه في هذا الموضوع أو المسألة.

والثاني: التأليف التي هي شروح أو تلخيصات أو تفاسير كان يقوم بها الكندي لكتاب ما أو موضوع من كتاب أو مسألة جزئية فيه، فيوضح الغامض ويبسط العويض ويختصر المطول[(٣)].

---

(١) **الفهرست**: طبعة مصر، ص٣٧٥.

(٢) انظر الكلام حول هذا الكتاب فيما سبق.

(٣) الإشارة هنا إلى قول ابن جلجل، **طبقات الأطباء والحكماء**، نشرة فؤاد السيد (ص: ٧٣-٧٤) وهو قوله: "وترجم الكندي من كتب الفلسفة الكثير وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب وبسط العويص".

وهذا الجانب الثاني لم ندرجه ضمن عمل الكندي في مجال الترجمة لأن الشارح أو الملخص أو المفسر لا يتقيد في عمله هذا بالأصل كما في الترجمة، لكن نظرا لارتباطه بأصل محدد فقد ميزنا بينه وبين التأليف الخالص.

وسنبدأ كلامنا عن الناحية الأولى وهي:

أولاً: مجال التأليف الخالص

الحديث عن دور الكندي في مجال التأليف الفلسفي له أهمية خاصة، وذلك لأنه كان أول الفلاسفة المسلمين ولأن دوره في هذا المجال كان دور الريادة، ولم يكن بالدور السهل، وخصوصا إذا كان صاحب الدور يشعر بمسؤوليته شعورا قويا واعيا[١]، وهكذا كان الكندي.

وسنحاول فيما يلي أن نبرز دور الكندي في مجال التأليف من عدة زوايا:

١) عدد المؤلفات ٢) موضوعات هذه المؤلفات ٣) طريقته في التأليف

- عدد مؤلفاته:

الكندي مؤلف غزير الإنتاج، وصف الشهرزوري مقدار تأليفه بقوله: إن فهرست كتبه يزيد على دست كاغذ، أي اثنتي عشر ورقة[٢].

وأقدم من حاول إحصاء تآليف الكندي هو ابن النديم في: **الفهرست** وقد أحصى له مائتين وواحداً وأربعين كتاباً ورسالة في مختلف الموضوعات[٣]، كما قام بمثل هذا الإحصاء بعد ابن النديم عدد من القدامى والمحدثين[٤]، وأكبر إحصاء هو الذي قام به حديثاً الأب مكارثي، فأحصى له ثلاثمائة وواحداً وستين كتاباً ورسالة[٥].

ويتبين مما ذكرته الإحصاءات السابقة أنه كان لفيلسوف العرب مجهود خصيب رائع يفوق كثيراً ما يتوقعه الإنسان من مفكر عربي في ميدان الفلسفة أيام كانت كل العلوم

---

(١) انظر فيما يلي النص المأخوذ من مقدمة كتاب الكندي: **في الصناعة العظمى**، ص(٥٣).

(٢) نقلا عن الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني: **الكندي**، ص٧٢.

(٣) **الفهرست**، طبعة ليبزج، ص٢٥٥-٢٦١.

(٤) من القدامى: القفطي وابن أبي أصيبعة، ومن المحدثين: فلوجل، والأب مكارثي، وجورج عطية.

(٥) الأب مكارثي، **التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب**، ص٩-٥٩.

العقلية وحتى الشرعية ما زالت عند المسلمين في دور التكوين[1].

ولا يقلل من أهمية تآليف الكندي أن عددا كبيرا منها رسائل قصيرة قد لا تتعدى بضع صفحات، ذلك أنها في مجموعها تظهر لنا جهدا كبيرا في تقديم شتى ألوان المعرفة الفلسفية خاصة، والعلمية بوجه عام، لأبناء اللسان العربي، ويظهر أن الإيجاز في عرض المشكلات ومعالجتها كان طابعا غالبا على الكندي، لما نجده في كثير من رسائله من الإيجاز والبعد عن الجدال أو العرض التاريخي للمشكلة التي يبحثها، وهو نفسه يصرح بأنه لا يريد التفصيل، وإنما بحسب ما يراه كافيا لحاجة القارئ أو مناسبا لدرجته في المعرفة[2].

والمتأمل لعناوين الكتب والرسائل التي أوردتها الفهارس المختلفة، يلحظ شيئاً من التكرار فيها، لكن هذا التكرار ليس كثيرا ولا يمنعنا من وصف الكندي بأنه غزير الإنتاج.

غير أنه مما يؤسف له أن قسما كبيرا من رسائل فيلسوف العرب مفقود حتى الآن، كما أن بعض رسائله لا يزال مخطوطا ينتظر النشر[3]، وإن كانت أهم رسائله الفلسفية قد نشرت وتناولتها أيدي الباحثين والدارسين.

- موضوعات هذه المؤلفات:

تنوعت الموضوعات التي ألف فيها الكندي حتى كادت تشمل جميع العلوم في عصره، وأول من صنف تآليفه إلى موضوعات مختلفة هو ابن النديم الذي قسمها إلى سبعة عشر قسما[4]، وتابع القفطي وابن أبي أصيبعة ابن النديم في تصنيفه هذا الذي يظهر لنا، برغم افتقاره إلى الدقة الكافية، تنوع الموضوعات التي ألف فيها فيلسوف العرب، الذي اشتهر بسعة إطلاعه وتنوع تآليفه في أكثر العلوم، كما وصفه بذلك المؤرخون، ويدل هذا التنوع على ما قام به فيلسوفنا من دور كبير في تقديم الثقافة العلمية وعلى رأسها الثقافة الفلسفية لأبناء اللسان العربي.

---

(1) أبو ريدة، رسائل الكندي، المقدمة، ص هـ.

(2) نجد هذا التصريح في مقدمات بعض رسائله أو في ختامها. انظر مثلا الصفحات: ١٩٢، ١٩٤، ١٩٨، ٢٠١، ٢٦٩، من رسائل الكندي، ج١.

(3) يمكن الرجوع إلى تصنيف الأب مكارثي لأخذ فكرة واضحة إلى حد ما، عن المخطوط والمنشور من رسائل الكندي.

(4) الفهرست، طبعة ليبزج، ص٢٥٥-٢٦١.

- **طريقته في التأليف:**

لا شك في اطلاع الكندي على فلسفات ومؤلفات العديد من الفلاسفة القدامى وبخاصة أرسطو وأفلاطون من فلاسفة اليونان. لكن طريقة فيلسوفنا في التأليف كانت تختلف عن طريقة هذين الفيلسوفين، وقد ذكر الكندي مبدأ عاما مستمدا من روح الدين الإسلامي، وهو أنه حريص على "اقتناء الحق من أين أتى"[١]، لأنه "لا شيء أولى بطالب الحق من الحق"[٢]، ثم بين الكندي بعد ذلك طريقته وعادته في تآليفه في مقدمة كتابه: **في الفلسفة الأولى**، بقوله:

"فحسن بنا إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا، إذ الحق في ذلك – أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذا السبيل، وبقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة"[٣].

ويذكر لنا الكندي في مقدمة كتابه **في الصناعة العظمى**[٤] قولا شبيها بهذا القول يشير في بدايته إلى إحساسه بمسؤوليته في تقديم الثقافة الفلسفية والعلمية إلى أهل اللسان العربي وتحمله في ذلك المشقات والصعوبات التي يتطلبها تحصيل الفلسفة والصناعة العظمى، يقول: "ولدقة هذه[٥] الصناعة وحاجتها في براعة الذهن ولطف الفحص وشدة العشق لدرك الحق والصبر على لزوم الدأب ومرارة التعب وقلة الرضا بقبول السعة واعتقاد الظنون والميل إلى الهوى، وإيثارها والانصراف عن التشاغل عنها بغيرها التي لولا ما أيدنا به الكامل الجواد، جل ثناؤه، منها، ضعفت قوانا عن درك ما أدركنا من علوم الفلسفة ورسم ما رسمنا من ذلك لأهل لساننا وإيضاح ما أوضحنا، وتكميل ما أكملنا منها"، ثم يتابع الكندي في مكان تال موضحا طريقته في تأليف كتابه هذا (في الصناعة العظمى) بقوله: ونحن سالكون في هذا الكتاب سبيلنا التي سلكناها في جميع موضوعاتنا بتوفيق الله جل ثناؤه وتسديد عونه على كل

---

(١) الكندي: **رسالته في الفلسفة الأولى**، الرسائل، ج١، ص١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٣.

(٤) الكندي، **كتاب الكندي في الصناعة العظمى**.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.

فاضل حسن جميل من الأفعال، وأما ما قالت فيه الحكماء، من غير [أهل] لساننا قولا تاما فنحضره على أقصد سبيله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل الشريفة المؤدية إلى حقائق الأشياء، وما لم يتنه إلينا فيه قول تام كملناه بأوضح ما تبلغه طاقتنا وبحسب ما يظهره لنا الزمان مما يكون وجوده بكثرة الاعتبار وبحسب ما بين الزمان الذي رسم فيه قول أقرب المعتبرين الراسمين لنا ما اعتبروا، إلى زماننا مما أمكننا اعتباره، وما كان الفحص عنه فطلب العلم به واجب اجتهدنا في تبيينه بغاية تحققه وتوضيحه، فإن هذه سبل ذوي الكمال من الناظرين فيما تقدم وضعه وصفته، للحكماء المتقدمين، وأن نفشي من أوضاعهم كل ما كان مستقيما بلا طعن ولا مضاعفة لراسمه، وما قصر من وضعهم عما يحتاج إليه فيه نتمم بما تلزم الحاجة إليه"[1].

من هذين القولين يمكن استخلاص طريقة الكندي في التأليف، وهي الطريقة التي نلحظها في مؤلفاته الهامة الموجودة بين أيدينا كالفلسفة الأولى، ويمكن تلخيص هذه الطريقة في النقاط الآتية:

١- إحضار أقوال القدماء الصحيحة أو التامة في موضوع البحث الذي يعالجه، وعرض هذه الأقوال أو الآراء على صورة واضحة وبأسلوب العصر حتى يكون قريب المنال من الدارسين وممن توجه إليهم هذه التآليف.

٢- إتمام الآراء التي يرى أنها ناقصة أو غير وافية من آراء القدماء، بحسب ما وصل إليه منها، مجتهدا في ذلك بقدر طاقته.

٣- الابتعاد عن الجدل في تأليفه إلا ما كان موضوعه جدليا، واجتناب العرض التاريخي للآراء المختلفة.

٤- الكلام عن فضائل العلماء، وما كان من أوضاعهم "مستقيما بلا طعن"[2]. ولا مضاغنة.

هذه هي طريقة الكندي في التأليف بحسب ما رأينا من كلامه الذي سقناه آنفا.

---

(١) الكندي: رسالته في الفلسفة الأولى، الرسائل، ج١، ص ص١٢٩-١٣٠.

(٢) النص السابق آنفاً.

ويمكن إضافة بعض الملاحظات حتى تزداد طريقته وضوحا أمامنا:

١- في إحضار الكندي لأقوال القدماء - كما ذكرنا آنفا - لم يكن فيلسوفنا يشير إلى المصدر أو الفيلسوف الذي أخذ عنه وأحضر رأيه، ولا نجد في تآليفه الموجودة بين أيدينا، سوى إشارات قليلة جدا إلى فيلسوف أو مصدر ذكر رأيه[1]، ويجب أن لا يفوتنا أنه حين يحضر أقوال الفلاسفة في مشكلة أو موضوع يبحثه فإنه لا يذكر هذه الأقوال كما وردت عند أصحابها، بل يعرضها بأسلوبه الخاص وبحسب فهمه لها ويضعها في مكانها الطبيعي المناسب من البحث بحيث يشعر القارئ أنه أمام عقل واحد وفكر متصل مترابط.

٢- كان هدف الكندي نشر الثقافة الفلسفية والعلمية وتقديمها لأهل اللسان العربي، متوخيا الحق، والتماسه من جميع مظانه ويأخذه من أي مكان ومن أي لسان صدر -كما ذكر في مقدمة رسالته في الفلسفة الأولى[2] -ولذلك فكل ما نراه في النوع الأول من تآليف الكندي، الذي أسميناه "التآليف الخالص" يمكن اعتباره معبرا عن تصور الكندي وما يعتقده، برغم أن بعض هذه الآراء بطبيعة الحال يرجع إلى فلاسفة سابقين.

٣- كان الكندي متحليا بصفات العلماء وأخلاقهم وتواضعهم، فهؤلاء لا يدّعى أنه يقدم معرفة تامة وإنما يعترف بأن جهده محدود، وأنه يحاول أن يتم ما لم يتمه السابقون بقدر طاقته، كما تتجلى لنا أخلاق الكندي العلمية الفاضلة في حرصه على عدم التعرض لأخطاء العلماء والطعن عليهم أو مضاغنتهم. بل على العكس من ذلك فقد كان فيلسوفنا شكورا ويقدر فضل السابقين من العلماء والفلاسفة، وقد أثارت هذه الصفة اهتمام بعض الباحثين فكتب اثنان من الباحثين مقالة حول طريقة الانتفاع مع الشكر بالثقافات الأجنبية عن

---

(١) من هذه الإشارات على سبيل المثال ما ذكره في كتابه في الفلسفة الأولى عن أرسطو، حيث استشهد بقول له في ضرورة شكر الذين أتو بقليل من الحق: رسائل الكندي، ج١، ص١٠٣، كما نجد إشارة أخرى إلى أرسطو وردت في رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر، حول مسالة نصول السهام التي يرمي بها في الجو (رسائل الكندي، ج٢، ص١١٦-١١٧). ونلاحظ هنا أن الكندي لا يشير إلى اسم الكتاب بل اكتفى بالإشارة إلى المؤلف.

(٢) رسائل الكندي، ج١، ص١٠٣.

الكندي الفيلسوف"[1].

ثانياً: الشروح والتفسيرات والتلخيصات

كانت كتب الفلاسفة القدماء موضوع شرح وتفسير وتلخيص، والذي يقوم بهذا العمل يكون له الحرية في التعليق على الأصل بما يشاء فيستطرد أو يختصر، وهو قد يرجع إلى المؤلفات بلغاتها الأصلية أو إلى نقولها إلى اللغة التي يكتب بها، كما فعل ابن رشد في تفسيره لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو.

والكندي قام بنصيب في الشرح والتفسير والتلخيص، وسنورد فيما يلي ما ورد ذكره في المصادر المختلفة لما قام به الكندي في هذا الصدد:

- التلخيصات أو المختصرات أو الجوامع:

١- كتاب **قاطيغورياس**، ذكر ابن النديم أن "لهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة، وغير مشجرة لجماعه منهم ... الكندي"[٢].

٢- كتاب **باري أرميناس**، ذكر ابن النديم أن "الكندي اختصره"[٣].

٣- كتاب أبو طيقا، ذكر ابن النديم أن "للكندي مختصر في هذا الكتاب"[٤].

٤- اختصار كتاب **أيساغوجى** لفرفوريوس، ذكر لبلك ابن أبي أصبيعة[٥].

٥- "**جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس**"[٦]، ذكره ابن أبي أصبيعة.

- التفسيرات:

١- كتاب **أنالوطيقا** الأولى، وذكر ابن النديم أن "للكندي تفسير هذا الكتاب"[٧].

---

(1) R. Caspar et P.P Ruffinengo: De l,artdd utiliser avec reconnaissance les cultures etrangeres selon al- Kindi, le Philosophie, Extrait de la Revee IBLA, No. 122. 1968. II.

(٢) **الفهرست**، ليبزج، ص٣٤٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص٣٥٠.

(٥) **عيون الأنباء**، رقم ٢٣ من فهرست كتب الكندي فيه.

(٦) المصدر السابق، رقم ١٥٧.

(٧) **الفهرست**، ليبزج، ص٣٤٨.

٢- كتاب **سوفسطيقا**، وذكر ابن النديم أن "للكندي تفسير هذا الكتاب"[١].

- **الشروحات:**

١- كتاب **أبو ديقطيقا** "وهو **أنالوطيقا الثاني**" وشرحه أبو بشر متى والفارابي والكندي[٢].

٢- "كتاب **في قصد أرسطوطاليس في المقولات**"، ذكره بهذا اللفظ القفطي[٣] وقد اعتبره أحد الباحثين[٤] شرحا لكتاب أرسطو "**المقولات**".

٣- كتاب **في الإبانة عن قول بطلميوس في أول المجسطي حاكيا عن أرسطوطاليس في أنالوطيقا**، وذكره بهذا اللفظ القفطي[٥].

٤- "**رسالة في الإبانة عن الإعداد التي ذكرها أفلاطون في السياسة**"، ذكره بهذا اللفظ ابن أبي أصيبعة[٦].

٥- "**رسالة في عمل الحلق الست واستعمالها**" وهذه الرسالة شرح لموضوع محدد من كتاب **المجسطي**[٧].

٦- "**رسالته في أغراض كتاب إقليدس**"، وهذا الكتاب ليس بأيدينا وقد اعتبرناه شرحا[٨].

٧- "**رسالته في إصلاح كتاب إقليدس**"، ذكره بهذا اللفظ ابن النديم[٩].

٨- "كتاب **رسالته في تقريب قول ارشميدس في قدر قطر الدائرة من محيطها**"، ذكره ابن النديم[١٠].

---

(١) **الفهرست**، ليبزج، ص٣٤٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **تاريخ الحكماء**، رقم ٥، من فهرست كتب الكندي.

(٤) هو الشيخ عبدالكريم الزنجاني في بحثه: **الكندي خالد بفلسفته**، ص١٢.

(٥) **تاريخ الحكماء**: رقم ٢٤ من فهرست كتب الكندي.

(٦) **عيون الأنباء**: رقم ٣٦ من فهرست الكندي.

(٧) سبقت منا الإشارة إلى هذه الرسالة المخطوطة وموضوعها: انظر فيما سبق (ص٣٣).

(٨) ابن النديم: **الفهرست**، رقم ٧٧ من قائمة مصنفات الكندي.

(٩) المصدر السابق رقم ٧٨.

(١٠) المصدر السابق رقم ٨١.

يتبين لنا مما تقدم مدى مساهمة الكندي في الشرح والتفسير والتلخيص تيسيرا لنشر الثقافة الفلسفية، بالإضافة إلى مساهمته في الترجمة وإصلاح الترجمات والتأليف.

إشارات إلى أثر الكندي في الفكر الأوربي:

لم يقتصر أثر الكندي على الفكر الإسلامي بل تعداه إلى الفكر الأوربي في العصور الوسطى، ولهذا الأثر مظاهر كثيرة أبرزها:

١) ترجمة كثير من رسائله إلى اللاتينية والعبرية، وهما لغتا العلم في تلك العصور، وقد أتاحت هذه الترجمات للمشتغلين بالفلسفة في العالم الغربي فرصة للاطلاع على آراء الكندي وفلسفته، كانت أكبر مما عند العرب فيما بعد عصر الكندي، وكان من نتيجة هذه الترجمات أن الغرب سبق الشرق في الاهتمام بالكندي ودراسة آرائه، كما أشرنا في كلامنا عن المعرفة بالكندي فيما سبق.

أما عدد الكتب المترجمة له، فقد ذكر الدومييلي " في كتابه **العلم عند العرب** عنها قوله: " الترجمات اللاتينية لكتبه من العصور الوسطى كثيرة، قام بجزء منها جراردي كريمونا، ونشرت بعد ذلك في أوائل عهد الطباعة ثم في العهد الحديث"[١].

وقد حاولنا إحصاء عدد هذه الرسائل التي لا زالت ترجماتها التي تمت في العصور الوسطى، موجودة، فبلغ عددها بحسب ما تيسر لنا من مصادر[٢]، تسع عشرة رسالة، ترجمت معظمها إلى اللاتينية، وبعضها إلى العبرية وبعضها إلى اللغتين معا[٣].

٢) تأثير آرائه وصداها عند بعض المفكرين الأوربيين، والكلام في هذه المسألة يحتاج إلى جهد خاص كي يتتبع الباحث هذا الأثر ويحدده، أما هنا فنكتفي بالإشارة في أمر هذا التأثير إلى ما أورده الدوميـلي في كتابه المشـار إليه آنفـا، حين عدد بعض كتب الكندي التي نقـلت إلى

---

(١) الدومييلي: العلم عند العرب، الترجمة العربية، ص ١٥٣

(٢) اعتمدنا في هذا على فهرست الأب مكارثي وفهرست الأستاذ ريشر المتقدم ذكرها.

(٣) ما ترجم إلى اللاتينية وحدها، مما أحصيناه، خمس عشرة رسالة وإلى العبرية وحدها رسالة واحدة وإلى العبرية واللاتينية ثلاث رسائل. ويمكن الرجوع إلى الإحصاء الذي أورده الأستاذ عبدالرحمن بدوي في كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام** بالفرنسية، جـ٢، ص ٣٨٧ - ٣٩٣

اللاتينية وأن أحدها وهو: كتابه في الهندسة الذي ترجمه جيراردو:

Le liber Jacob Al-Kindi de Causis diversitatum aspectus et dandies demonstrationibus Geometricis super eas

قد أثر في روجر بيكون، وايتلو Witlo[١].

كما نقل يوحنا الإسباني Johannes Hispalensis[٢] وأرنالدوس فيلانوفانوس[٣] Arnaldus Villanovanus (ت ١٣١١م) وليختنشتين[٤] Liechtenstein (في القرن السادس عشر) بعض رسائله إلى اللاتينية.

وأول ما نشر له في الغرب باللغة العربية رسالته: **في ملك العرب وكميته** نشرها أوتولوت Ott loth مع مقدمة بالألمانية سنة ١٨٧٥[٥]، ما نشر ألبينو ناجي Albino Nagy الترجمة اللاتينية لثلاث من رسائله سنة ١٨٩٧[٦]، كما طُبع في ليبتزج سنة ١٩١٢، كتاب للكندي في الهندسة من ترجمة جيرارد دي كريمونا[٧]، ثم تتالت بعد ذلك الأبحاث عن الكندي فكتب عنه دي بور De Boer مقالة في دائرة المعارف الإسلامية[٨] وفصلاً في كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام**[٩]، كما كتب عنه بروكلمان في كتابه **تاريخ الأدب العربي**[١٠]، وعدد آخر

---

(١) الدوميلي: المصدر المتقدم، ص ١٥٣

(٢) انظر: **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، ص٣٥١-٣٥٢. (والإشارة إلى هذا الكتاب فيما يلي (رسائل الكندي). وانظر فهرست ريشر ص٤٤، وفهرست الأب ومكارثي ص٦٥.

(٣) الدوميلي: العلم عندالعرب، ص٤٨١، ٤٨٢.

(٤) انظر فهرست ريشر، ص٤٥.

(٥) انظر رسائل الكندي: ج١، المقدمة، ص ح. وانظر أيضاً فهرست ريشر، ص٢٤.

(٦) هذه الرسائل الثلاث هي: **في العقل، في النوم والرؤيا، في الجواهر الخمسة**، انظر: **رسائل الكندي**، ج١، المقدمة ص١، حاشية رقم ١.

(٧) انظر: الدوميلي، **العلم عند العرب**، ص١٥٣-٤٥٨. ويُعد جيرارد دى كريمونا أشهر المترجمين عن العربية في القرون الوسطى. لزيادة التفصيل عن ترجماته إلى اللاتينية عن العربية، انظر المصدر نفسه، ص٤٦٢-٤٦٤.

(8) T.J. De Boer. Article: Al- Kindi, Encyclopaedia of Islam, Vol. 2, Leidn, 1927, PP. 1095-1096.

(٩) ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٤، القاهرة – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧، ص١٧٦-١٩١.

(١٠) انظر: فهرست ريشر، ص١٦.

من المستشرقين منهم جيلسون[1] Gilson وفالزر R. Walzer[2].

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن أبحاث غالبية هؤلاء المستشرقين كانت تعتمد على ما كان معروفا عندهم من الترجمات اللاتينية[3] والترجمات الأخرى لرسائل الكندي، وعلى ما ورد عن الكندي ومؤلفاته في كتب الفهارس والكتب التاريخية القديمة التي كانت معروفة لديهم ككتاب "الفهرست" لابن النديم وغيره

وقد رأينا صدى تصور الكندي للمكان والخلاء عند ديكارت مما يجعلنا نتساءل عن مدى معرفة ديكارت بآراء الكندي.

٣) مناقشة آرائه والرد عليها: وهذا جانب آخر من جوانب الاهتمام بفلسفة الكندي وآرائه، ويشير إلى هذا الجانب ما ورد في رسالة باللغة اللاتينية عنوانها: Tractatus de Erroribus Philosophorum أي "رسالة في أخطاء الفلاسفة" كتبها في العصور الوسطى. Brother Giles of the order of St. Augstine[4]، ذكر فيها الأخطاء التي وقع فيها، من وجهة نظره، عدد من كبار الفلاسفة وغالبيتهم من المسلمين، وهم: أرسطو، ابن رشد، ابن سينا، الغزالي، الكندي، وابن ميمون.

وفيما يتعلق بالكندي، فقد عدد مؤلف هذه الرسالة ثمانية عشر خطأ رأى أن الكندي وقع فيها في كتابه: De Theoria atrium magicarum أي "في نظرية الفنون السحرية"[5].

---

(١) انظر: : فهرست ريشر، ص٢٠.

(٢) انظر: المصادر السابق، ص٣٥-٣٦.

(٣) انظر: الدوميلي، المصدر المشار إليه، ص٤٨٨-٤٩٨ حيث ذكر نماذج من معرفة أوروبا في العصور الوسطى بالكندي ومؤلفاته.

(٤) نشر هذا الكتب أول مرة في فينا سنة ١٤٧٢م، كما نشرها حديثا P. Mandonnet سنة ١٩١١م وترجمها إلى الفرنسية، كما ترجمها بعد ذلك إلى الإنجليزية: Koch Riedl.

(٥) لا نجد في أسماء كتب الكندي كتابا بهذا الاسم، كما أن ما ذكره المؤلف من الأخطاء الموجودة فيه لا يتناسب مع هذه التسمية، إذ تدور معظم الموضوعات التي تطرق لها هذا المؤلف حول مسائل أساسية في علم التنجيم، وأثر الأجرام السماوية في عالم الكون والفساد، كما تتحدث بعضها عن الإله وما له من كمالات، ومن الجائز أن ترجمة عنوان الكتاب كان فيها تصرف كبير، أو حصل خطأ ما في ذلك، والواقع أن مضمون بعض هذه الأخطاء يؤكد أن الكلام فعلا عن الكندي لاتفاق هذا المضمون مع ما نعرفه من آراء للكندي، والمسألة بلا شك بحاجة إلى مزيد من البحث.

وقد ذكر المؤلف عناوين فصول هذا الكتاب التي وردت فيها الأخطاء التي ذكرها. وبغض النظر عن مضمون هذه الاعتراضات، فإن فيها دلالة قوية على أن الكندي كان معروفا في العصور الوسطى كفيلسوف كبير، وأن رسائله وآراءه كانت موضع دراسة ومناقشة.

٤) تقديرات بعض المفكرين له في العصور الوسطى: وهذه التقديرات لها دلالتها على مكانة الكندي وتأثيره خصوصا إذا كانت صادرة عن علماء ومفكرين كبار، وفي هذا المقام أورد الأستاذ الدكتور أبو ريدة في مقدمة نشرته لرسائل الكندي كلاما للمؤرخ والفيلسوف والرياضي كاردانوس المتوفي عام ١٥٧٦م " في كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ – ٥٧٤ من طبعة ١٦٦٤م، بازل) يحصى الرجال الأثني عشر المبرزين في التفكير النافذ ويمدحهم ويذكر الناحية التي نبع فيها كل واحد منهم، وهو يذكر الكندي بينهم ويقول عنه (ص٥٧٤) هذه الكلمات:

Nonne Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroes meminit, exemplusm est, qui supprest libellus de Ratione sex quantatum, quem now excudendum trademus, exhibit, cum nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين: "أليس الكندي، وهو عربي أيضاً مثالاً للمؤلفين؟ وابن رشد يذكره، ورسالته في حساب الكميات الست التي سنقدمها للمطبعة تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه " أو: "أليس الكندي هو عربي أيضاً، شاهداً على أنه لا أحذق منه؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه التي يذكرها ابن رشد رسالته في حساب الكميات الست التي سنقدمها للطبع[1]".

ولعل مفكرين غير كاردانوس، في العصور الوسطى أشادوا بالكندي وفلسفته وعقليته.

هذه إشارات مقتضبة إلى مكانة الكندي في العصور الوسطى قصدنا منها مجرد الإشارة هنا ولفت الانتباه إلى إمكانية البحث في هذه المسألة، إذ نرى أن الكندي كان واحدا ممن كان لهم أثر في الفكر الفلسفي الأوربي في العصور الوسطى.

---

(١) الأستاذ أبو ريدة: رسائل الكندي، جـ١، المقدمة، ص ى.

البــاب الثاني

رأي الكندي في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو

الفصل الأول

مدخــــل

الفصل الأول

مدخل

-تمهيد:

سنحاول فيما يلي عرض رأي الكندي في هذه المسألة الهامة التي هي مشكلة العلم والفلسفة معا.

ويجب أن ننبه هنا إلى أن ما نعرضه من آراء، إنما هو بحسب ما هو موجود بين أيدينا من الرسائل المطبوعة والمخطوطة لفيلسوف العرب، ومع أن الأيام لم تحفظ لنا كل مصنفات الكندي، فإن ذلك لا يقلل من قيمة ما نعرضه له من آراء، إذ إننا استطعنا أن نستخلص من مصنفاته التي وصلت إلينا صورة تكاد تكون تامة لتصوره للعالم وعلّته.

وقد قسمنا كلامنا في هذا الموضوع إلى أربعة أقسام رئيسية هي:

١. الآراء الطبيعية في العالم.
٢. إثبات حدوث العالم.
٣. العلة الأولى في العالم.
٤. تصوّر الحالة الأولى في العالم.

وبطبيعة الحال فإنه يندرج تحت كل قسم من هذه الأقسام موضوعات جزئية عديدة سنعرضها بمقدار ما يمكن من الوضوح والترابط.

ولا شك أنه سيكون هناك تداخل بين ما سيندرج من موضوعات تحت بعض هذه الأقسام وبين ما سيندرج تحت البعض الآخر، لكننا سنحرص قدر الإمكان على تجنب التكرار الذي يرجع في الحقيقة إلى تعدد جوانب البحث في العالم، وإلى ما تفرضه وحدة الكل (العالم) من ضرورة الترابط بينها، فمثلا الكلام عن الحالة الأولى للعالم وإعطاء صورة واضحة لتصور الكندي لها يحتاج إلى توضيح بعض الأمور الطبيعية، كما يعتمد على معنى حدوث العالم عند فيلسوفنا، هذا إلى ما قد يستلزمه بيان الحالة الأولى للعالم من الكلام عن العلة الأولى وبعض صفاتها.

وأعتقد أن إيضاح رأي الكندي في العالم على نحو منظم وفي شيء من التفصيل، إلى جانب كونه بحثا يقصد لذاته، فإنه – فيما نرى – يتيح للناظر في الموضوع فرصة أكبر لتقدير هذا الفيلسوف والحكم على آرائه، كما يسهل مهمة مقارنة آرائه بغيرها من آراء السابقين أو اللاحقين.

ولكي نقارن بين آراء الكندي في العالم وبين آراء أفلاطون من جهة وآراء أرسطو من جهة أخرى، كان لا بد من معرفة آراء هذين الفيلسوفين اليونانيين معرفة كافية. ولذلك قمنا خارج بحثنا هذا ببحثين كل منهما قائم بذاته عن آراء كل منهما في العالم وعلته بحسب ما عندنا من مراجع قديمة وحديثة، بل وأكثر من ذلك قمنا بمقارنات تفصيلية بين آراء الكندي وآراء كل منهما فتبينا كثيرا من وجوه الاتفاق والاختلاف والتقارب والتشابه.

ولكننا هنا سنعرض آراء الكندي بشيء من التفصيل، ونقارن بينه وبين كل من أفلاطون وأرسطو في الأمور الجوهرية التي كانت مدار التفكير عند الفيلسوفين اليونانيين وفيلسوف العرب جاعلين أساس العرض آراء الكندي، ثم نتبع رأيه في كل مسألة بالمقارنة مع آراء أفلاطون وأرسطو.

ويحسن قبل أن نعرض آراء الكندي في العالم أن نوضح ملامح منهجه وطريقته في بحث هذا الموضوع مع شيء من المقارنة بمنهج أفلاطون وأرسطو في بحث الموضوع نفسه.

-منهج الكندي وطريقته في البحث في العالم:

للكندي منهج عام في البحث بناء على تقسيم المعرفة بحسب وسائلها(١)، وعلى أن لكل علم منهجا خاصا تناسب طبيعته الموضوعات التي يتناولها هذا العلم(٢)، وموضوعات العلوم المختلفة يمكن تقسيمها، في رأي فيلسوفنا إلى ثلاثة أقسام:

١- الموضوعات المحسوسة ذات الهيولى، وهذه تدرس عن طريق الإدراك الحسي وعن طريق

---

(١) في نظر الكندي هناك معرفة بالمحسوسات تأتي عن طريق الحواس ولها صورة في الذهن، ومعرفة عقلية يدركها العقل بلا تمثل صور لها في المخيلة، كما سيرى القارئ فيما يلي وللاستزادة يمكن الرجوع إلى بحث للأستاذ جميل صليبا بعنوان 'المعرفة عند الكندي' في كتابه: الدراسات الفلسفية، ج١، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤.

(٢) انظر رسائل الكندي، ج١، ص١١١.

تمثل[1] هذه الموضوعات في النفس، أي "حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها"[2]، وهذا هو مجال العلم الطبيعي.

٢- موضوعات لا هيولانية، لكنها توجد مع الموضوعات ذوات الهيولى[3]، "كالشكل الموجود باللون إذ هو نهاية اللون"[4]، وهذه "قد يظن أنها تمثل في النفس"[5] لوجودها مع الهيولى، وهي في الواقع "إنما تعقل من المحسوس لا بتمثل"[6]، فإدراك الشكل الذي هو نهاية الشيء الملون، إدراك عقلي "عرض بالحس، لا محسوس بالحقيقة، وهذه الموضوعات هي مجال العلم الرياضي، ويناسبها البراهين المعتمدة على أوائل لا يجب أن يطلب البرهان عليها"[7].

٣- موضوعات "لا هيولي لها ولا تقارن الهيولى"[8]، ولذلك فهي "لا تمثل في النفس بتة"[9]، لأنها لا يمكن أن تدرك بالحواس، وعلى ذلك فما يناسبها هو البحث العقلي الخالص الذي يعتمد على العقل وحده، أي الذي "يجده (يدركه) العقل اضطراريا"[10] بناء على المقدمات التي تقدم في بحث كل موضوع منها، وهذه الموضوعات مجالها العلم المسمى علم "ما فوق الطبيعي"[11].

ويجب أن يكون لكل علم من هذه العلوم أوائل (مقدمات) خاصة به تكون أساسا للوصول إلى الحقائق فيه، لأن العلم الذي "لا ينتهي إلى علم أوائله" "لا يكون علما البتة"[12].

ويؤكد فيلسوفنا أن من سلك في بحث أي موضوع من هذه الموضوعات المنهج الذي

---

(١) تحتمل هذه اللفظة أكثر من قراءة وقد آثرنا هذا الضبط.
(٢) المصدر السابق، ص١٦٧.
(٣) المصدر السابق، ص١٠٨.
(٤) المصدر السابق، ص١٠٨.
(٥) المصدر السابق، ص١٠٨.
(٦) المصدر السابق، ص١٠٨.
(٧) المصدر السابق، ص١٠٨.
(٨) المصدر السابق، ص١٠٨.
(٩) المصدر السابق، ص١٠٨.
(١٠) المصدر السابق، ص١٠٩.
(١١) المصدر السابق، ص١١١.
(١٢) المصدر السابق، ص١١٢.

لا يناسبه "حار وعدم الحق"[1].

والبحث في أمر العالم يحتاج إلى هذه العلوم الثلاثة: الطبيعي والرياضي وعلم ما بعد الطبيعة، ويرى فيلسوفنا أن على من يتصدى لمثل هذا البحث أن يكون عالماً بها جميعا.

فالكلام عن هذا العالم كجرم متحرك، وعن الأمور المتعلقة بطبيعته الجرمية كالمكان والزمان والثقل والخفة يحتاج – كما يؤخذ من كلامه في مواضع مختلفة من رسائله – إلى العلوم الطبيعية الذي هو عنده "علم كل متحرك"[2].

والكلام عن العالم من النواحي الكمية أعني من جهة شكله وتناهيه أولا تناهيه في الجرم، يحتاج إلى العلم الرياضي.

أما إثبات حدوثه أو قدمه، والبحث عن علته الأولى، فهي من مسائل ما بعد الطبيعة لأنها ليست واقعة في مجال العلوم الطبيعية أو الرياضية، ولذلك كان لا بد من استنتاجها استنتاجا عقليا بناء على حقائق العلمين السابقين، وفي هذا لا بد من علم المنطق لكي نضبط استنباطاتنا، ولنجانب الزلل في ذلك بمراعاتنا قوانين الفكر.

بهذا التوضيح يمكن أن نفهم المعنى الكبير وراء قول الكندي بأن "من لم يتخرج في صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية، ولم يقف آثار الطبيعة"[3] فإنه لن يستطيع فهم براهنيه في إثبات تناهي جرم العالم وتناهي كل ما يلحقه[4]، وهو الأصل الرئيسي الذي برهنه وبنى على نتائجه معظم آرائه في العالم.

وهناك ملاحظة هامة على منهج الكندي، تأكدت لنا في بحثنا هذا، وهي أن طريقة فيلسوفنا في استدلالاته في بحثه لمسألة العالم بوجه خاص وبحثه الفلسفي بوجه عام، طريقة استنباطية رياضية ونعني بهذا أمرين:

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١١.

(٢) المصدر السابق، ص١١٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٨٧.

(٤) أي المكان والزمان والحركة.

١) أن معظم أدلته قائمة على استنباط النتائج من المقدمات، فأدلته ذات شكل رياضي[١].

٢) أنه يستخدم الحقائق الرياضية كجزء داخل في صميم بحثه وأدلته، ليصل بمساعدتها إلى حقائق في أبحاثه، ويظهر ذلك بوضوح في أبحاثه الطبيعية المتعلقة بالعالم مثل براهينه على تناهي جرم العالم، وإبطال وجود خلاء أو ملاء خارج العالم، وإثباته كروية شكل العالم وكروية الأرض والماء وسائر العناصر. فالكندي في هذه النقطة أشبه بعلماء الطبيعة في العصور الحديثة الذين يعتمدون على الحقائق الرياضية في أبحاثهم للوصول إلى نتائج جديدة فيها. ولا شك أن الكندي ذو عقل رياضي واضح[٢] وأن ذلك فيما أرى، أحد الأسباب في أنه كان يفضل الحلول البسيطة على الحلول المعقدة ويكره اللبس والغموض[٣] بوجه عام.

والذي يميز منهج الكندي في جملته، ومنهجه في البحث في هذه المسألة خاصة هو: الدقة التي تتجلى في الأمور الآتية:

١- تحديد الألفاظ ومعانيها تحديدا دقيقا[٤] والابتعاد عما لا معنى له من الألفاظ[٥].

٢- تحديد موضوع البحث تحديدا دقيقا واضحا قبل تناوله[٦].

٣- حرصه في استدلالاته وبراهينه على أن تكون النتائج دوما لازمة عن المقدمات التي كان يذكرها في بعض الأحيان، ويقيم الدليل على صدقها مع عدم حاجة بعضها إلى ذلك، وغرض الكندي من ذلك هو قطع الطريق على المكابرين في الحق، كما سنرى فيما يلي[٧].

---

(١) من ذلك برهانه على تناهي جرم العالم، وبراهينه على عدم وجود خلاء أو ملاء خارج العالم، وبراهينه على أن الواحد ليس عددا... الخ.

(٢) جميل صليبا: الدراسات الفلسفية، ص١٢٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١٠٩، حيث نجده مثلا قبل بحث مسألة الخلاء والملاء يحدد معانيهما تحديدا دقيقا واضحا.

(٥) رسائل الكندي، ص١٢٤.

(٦) يذكر الكندي في كتابه الفلسفة الأولى أنه "يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم"، المصدر السابق، ص١١١.

(٧) هذا ما نجده في برهانه على تناهي جرم العالم حيث وضح المقدمات المألوفة الواضحة حتى يبين أن نتائجه مبنية على هذه المقدمات ولازمة عنها. انظر هذا البرهان فيما يلي.

٤- الحرص على أن يكون انتقاله من مبحث إلى آخر في الموضوعات التي تنطوي على مباحث جزئية، انتقالا طبيعيا متدرجا، يجيء فيه المبحث السابق خادما للمبحث اللاحق، بحيث تترتب نتائج المبحث الأخير على نتائج المباحث السابقة، ويتجلى هذا بوضوح في كتابه في الفلسفة الأولى.

هذه – فيما نرى – الملامح العامة لمنهج الكندي في البحث في أمر العالم.

أما طريقة الكندي وعادته في التأليف وفي معالجة الموضوعات المختلفة ومنها آراؤه في العالم، فتتلخص في إحضار أقوال القدماء التي يرى صوابها بالنسبة للموضوع الذي يعالجه، وعرضها بصورة واضحة ميسرة، ثم إتمام ما يرى أن القدماء قبله لم يتموه في موضوع البحث، وهو في كل هذا يبتعد عن العرض التاريخي للآراء وعن الجدل. وكعادة القدماء بوجه عام لم يكن فيلسوفنا يشير إلى مصادر الآراء التي يأخذها عن القدماء إلا نادرا. وهذا ما تقدم ذكره بشيء من التفصيل(١).

- منهج أفلاطون وطريقته مع المقارنة بالكندي

فإذا أردنا معرفة منهج أفلاطون في البحث في العالم، فإننا نجد أنه قبل البدء في معالجة هذا الموضوع، الذي خصص له كتابا خاصا هو "محاورة طيماوس"، يعترف بصعوبة الموضوع الذي يعالجه ويرد هذه الصعوبة إلى أن العالم ليس له وجود ثابت حقيقي، لأنه صورة لمثال، كما يرده إلى نقص طبيعتنا البشرية عن إدراك الأمور الإلهية، ولذلك فإن كلام أفلاطون عن العالم وعلته، كما جاء على لسان طيماوس، لن يكون يقينا، بل هو كلام ظني وأكثر ما يكون قريبا من الحقيقة(٢)، ولذلك استخدم أفلاطون في معالجة هذه المسألة أسلوب القصة الخيالي الشعري كي يقرب لنا الحقيقة أكثر ما يمكن.

---

(١) انظر فيما سبق.

(٢) رجعنا إلى محاورة طيماوس في ثلاث ترجمات: الأولى: ترجمة إنجليزية قام بها F.M. Cornford في كتابه:
Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato, Reoutledge & Degan Paul, London, 6th Edition, 1971.
وهذا الكتاب يحتوي على ترجمة لطيماوس مع شروح لها على غرار الطريقة العربية.
والثانية ترجمة عربية للتجرمة الفرنسية التي قام بها Albert Rivaud ونشرت ضمن مجموعة Bude وقد نقل هذه الترجمة الفرنسية ومقدمة ريفولها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة في كتابه: **أفلاطون، الطيماوس واكريتس**، وزارة الثقافة

وقد اعتمد أفلاطون على حقائق العلم الطبيعي في عصره[1]، وعلى حقائق من العلم الرياضي، لكن استخدامه للحقائق الرياضية كان مبنيا على فكرة في ذهنه لم يقدم الكلام في إثباتها وهي أن العالم وأجزاؤه، صنعت بحسب هذه الحقائق وطبقا لها.

وهكذا نجد أن عند الكندي منهجا أكثر دقة ووضوحا مما عند أفلاطون، بالإضافة إلى ثقة الكندي في أهمية المنهج السليم في البحث، وهو المنهج الذي يمكن استخدامه للوصول إلى المعرفة الحقيقية، كما نجد أيضاً فرقاً بين استخدام كل من أفلاطون والكندي للحقائق الرياضية في البحث في العالم، فاستخدام الكندي أشبه ما يكون باستخدام العلماء المحدثين للرياضيات بينما استخدام أفلاطون قائم على فروض يتخيلها من غير أن يبين لها أساسا.

- منهج أرسطو وطريقته مع المقارنة بالكندي:

أما منهج أرسطو في البحث في العالم فنجده واضحا مثلا في كتاب: **السماء والعالم** وقد لخصه "راندال" J.H. Randall بقوله: إن أرسطو كان يهتم "بتقرير الحقيقة التي تبين أن الأشياء هي هكذا، ثم يبين بعد ذلك لماذا كانت الأشياء كذلك، أما الملاحظة فتأتي عنده لتوثيق الحقيقة"[2]، ويلاحظ على طريقة أرسطو أيضاً أنه يبدأ في الغالب بتعيين موضوع البحث ثم يستعرض آراء السابقين ويناقشها وينقدها[3]، ويغلب عليه الاستطراد والإسهاب في ذكر الكثير من التفصيلات.

وهكذا نجد اختلافا ما بين منهج أرسطو ومنهج الكندي، فالكندي يبدأ من أوائل العلم الذي ينتمي إليه موضوع بحثه موجها نظره إلى الواقع إلى أن ينتهي إلى نتائجه، بينما أرسطو يبدأ من النتيجة فيقررها ثم يعود إلى الواقع ليستشهد به على صدق ما قرره، كما

والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٨، أما الترجمة الثالثة فهي الترجمة العربية القديمة لـ جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي لجالينوس وقد نشره حديثا الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه **أفلاطون في الإسلام**، طهران، ١٩٧٤ وقد كنا حصلنا على مصور لإحدى النسخ المخطوطة لهذه الترجمة وهي مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤١٠ قبل ظهور كتاب الأستاذ بدوي المشار إليه.

(١) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص١١-١٢.

(2) J.H. Randall, **Aristotle,** Columbia University Press, 7th printing, U.S.A, 1971, PP. 147-148.

(٣) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، ص١١٧.

تختلف طريقة الكندي عن طريقة أرسطو في الابتعاد عن الإسهاب وعرض الآراء المختلفة والجدل حولها.

ومع أن معظم عناصر منهج الكندي ترجع إلى أرسطو، من ذلك تقسيمه للعلوم الذي يشبه تقسيم أرسطو للعلوم النظرية: طبيعية، رياضية، إلهية (فلسفة أولى)(١) وكذلك ما نجده عند أرسطو من ضرورة تحديد موضوع البحث وضرورة تعيين الأدلة التي تناسبه، وذلك لاختلاف العقول في استخدام بعض الأدلة دون البعض الآخر(٢)، إلا أننا نرى أن الكندي أكثر دقة ووضوحا من أرسطو في بيان المنهج وفي تطبيقه.

ويعلق الأستاذ عبدالرحمن بدوي على منهج الكندي بقوله إن الكندي يمزج الاعتبارات الخاصة بالمنهج والموجودة في الفصل الثالث من مقالة الألف الصغرى ببيانه لموضوع الميتافيزيقا(٣) ويضيف قائلا بأن "ما يذكره الكندي هو عرض مشوش لما في الفصل الثالث"(٤)، المشار إليه آنفا، ونحن نرى أن "المزج" الذي قام به الكندي أكسب منهجه ما أشرنا إليه من دقة.

هذه الفوارق التي نشير إليها في المنهج بين فيلسوف العرب وبين أفلاطون وأرسطو سيتبين معظمها من عرضنا لآراء كل منهم.

---

(1) Sir D. Ross: **Aristotle,** University Paperbacks, Reprinted 1968 P. 20.

(٢) مقالة الألف الصغرى (a) الفصل ٣. وقد رجعنا إلى هذه المقالة في نشرة الأب بويج لتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ج١، ص٤٤-٥٠. كما رجعنا إلى الترجمة الإنجليزية لكتاب ما بعد الطبيعة والتي قام بها John Warrington وقدم لها Sir D. Ross ونشرتها Everyman's Library في طبعة ثانية سنة ١٩٦١م، لندن، والموضع هنا ص٣٦٦.

(3) Sir David Ross: **Aristotle,** University Paperbacks, reprinted 1968, London, P.20.
Prof. A. Badawi: **Historire de la Philosphie en Islam,** II, P. 406.

(٤) المصدر السابق.

الفصل الثاني

الآراء الطبيعية في العالم

الفصل الثاني

الآراء الطبيعية في العالم

تمهيد:

نقصد بالآراء الطبيعية هنا الآراء المتعلقة بالعالم من حيث كونه جرما ماديا وأن للعناصر التي يتكون منها طبائع معينة، وكذلك ما تستلزمه طبيعته الجرمية من أمور كالحركة والمكان والزمان ثم من حيث كونه كُلاً يضم جميع الأجرام، من ذلك شكله وبناؤه وتناهي عظمه أو لا تناهيه، ووجود خلاء أو ملاء خارجه.

وقد حاولنا في عرضنا لآراء الكندي الطبيعية أن نعرضها قدر المستطاع على شكل مسائل جزئية متدرجة تدرجا طبيعيا من حيث اعتماد المسائل اللاحقة منها على نتائج المسائل السابقة، فآثرنا لذلك عرضها على الترتيب الآتي:

١. تناهي جرم العالم.

٢. وجود الخلاء والملاء في العالم.

٣. شكل العالم.

٤. بناء العالم وأقسامه الرئيسية.

٥. المكان.

٦. الزمان.

٧. الحركة.

٨. تلازم الجرم والحركة والزمان في الوجود.

٩. طبائع العناصر التي يتكون منها العالم.

وسنبدأ بالمسألة الأولى عنها وهي:

أولاً: تناهي جرم العالم بالفعل، أو التناهي بالفعل في كل ما هو كم:

تمهيد:

هذه أولى المسائل الأساسية التي عالجها الكندي وهو بصدد إثباته لحدوث العالم ونحن نعرضها هنا ضمن آرائه الطبيعية لتعلقها بالعالم من حيث هو "جرم" و"كل" – كما أشرنا آنفا –.

وقد آثرنا تقديم الكلام فيها لأن معظم المسائل الأخرى التي تعرّض لها فيلسوفنا في بحثه في العالم تعتمد على رأيه في هذه المسألة، وهي من الأهمية بمكان، إذ يمكن اعتبار رأيه فيها هو حجر الزاوية في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية، كما سيتضح.

ويقدم لنا الكندي لإثبات رأيه في هذه المسألة برهانا رياضيّ الصورة، أقامه على مقدمات أولية بينة بنفسها، ولكنه مع ذلك برهن على معظمها[1] بغية سد الطريق على المكابرين في الحق، وبغية تسهيل الوصول إلى إيضاح ما يراد إيضاحه (وهو مسألة التناهي)[2]، كما تقدمت الإشارة.

وقد ورد هذا البرهان في أكثر من موضع من رسائل الكندي، وهو قد خصص بعضها لمعالجته وحده[3].

وسنعرض برهانه لإثبات التناهي كاملا في شكلين:

الأول: نعرضه بأسلوب لفظي يجعله أقرب منالا.

والثاني: نعرضه على صورة رياضية رمزية، واجتهدنا في جعلها مطابقة لكلام الكندي تمام المطابقة، دون ما تصرف في سياق البرهان، ونحن نقصد من هذا العرض الرمزي إعطاء مثال على منهج الكندي الرياضي في براهينه كما نقصد أيضاً بيان ما أشرنا إليه من دقة الكندي التي تتجلى في استخدامه طريقة البرهان الرياضي بالإضافة إلى استخدامه للحقائق الرياضية كجزء داخل في صميم أبحاثه في كثير من الموضوعات، وخصوصا الطبيعية، وفي ذلك أيضاً إبراز لملاحظة نعتبرها هامة للغاية من حيث تقويم برهان الكندي والحكم عليه، وهي أن الكندي في هذا البرهان يعالج مسألة واقع طبيعي بالطريقة الرياضية،

---

(١) وردت هذه المقدمات وبراهينه عليها في: 'رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم' الرسائل، ج١، ص١٨٦-١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٦.

(٣) ورد هذا البرهان بنفس الصورة في الرسائل الآتية: في الفلسفة الأولى (١١٥-١١٦ من رسائل الكندي، ج١)، رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني (ج١، ص١٨٥-١٩٢) رسالته في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له (رسائل الكندي، ج١، ص١٩٣-١٩٨)، رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (رسائل الكندي، ج١، ص١٩٩-٢٠٧).

ولا يعالج كائنات رياضية خالصة مجردة من الواقع، وبعبارة أخرى فربما نستطيع أن نقول: إن برهانه هذا يدخل تحت ما يسمى الآن "الرياضيات التطبيقية"، وهذه نقطة سنستفيد منها في تقدير قيمة برهانه.

أ- رأي الكندي وبرهانه على تناهي جرم العالم بالفعل:

يورد الكندي قبل البدء في برهانه مقدمات بيِّنة بنفسها – كما أشرنا آنفا – وأثبت عددا منها في رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في **إيضاح تناهي جرم العالم**[1]، وهذه المقدمات التي أثبتها في الرسالة المذكورة هي:

١) الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية.

٢) إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة عظم مجانس لها صارت غير متساوية.

٣) لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر لأن الأقل يعد الأكثر أو يعد بعضه.

٤) الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية.

هذه هي المقدمات الأربع التي أثبتها وأقام الدليل عليها، وقد ذكرت في مواضع أخرى مقدمات غير هذه ولم يبرهن عليها، ولعل ذلك لأنها أكثر وضوحا من غيرها وهي:

١) أن كل شيء ينقص منه شيء فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينتقص منه[2].

٢) وكل شيء نقص منه شيء فإنه إذا ما رد إليه ما كان قد نقص منه عاد إلى المبلغ الذي كان أولا[3].

٣) كل الأجرام المتساوية هي التي أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة[4].

٤) كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها؛ وكان أعظم مما كان قبل

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١٨٨-١٩١.

(2) المصدر السابق، ص١٩٤.

(3) المصدر السابق، ص١٩٤.

(4) المصدر السابق، ص١١٤.

أن يزاد عليه ذلك الجرم[1].

٥) العظم المتناهي لا يمكن أن يكون لا نهاية له[2].

وفيما يلي برهان التناهي نعرضه على الصورة اللفظية:

لنفرض أن هناك جرما لا نهاية له بالفعل ثم نفصل منه في خيالنا جرما متناهيا فالباقي إما أن يكون: ١) متناهيا. أو ٢) لا متناهيا.

١) فإن كان الباقي متناهيا، لزم أن يكون الجرم كله متناهيا وذلك لأننا لو أعدنا الجرم المفصول المتناهي إلى الجرم الباقي لحصلنا على الكل الذي كان معنا أولا، وبما أن جمع المتناهي إلى المتناهي يعطي مجموعا متناهيا، فإن هذا المجموع لا بد أن يكون متناهيا، وقد فرض أنه لا متناه، وهذا تناقض.

٢) إن كان الباقي لا متناهيا، ثم أعيد جمعه إلى الجزء المتناهي المفصول منه، ففي هذه الحالة: إما أن يكون ناتج الجمع مساويا للباقي بعد الجزء المفصول، (الذي فرض أنه لا نهاية له)، وهذا مستحيل لأن الجزء سيصبح مساويا للكل، وهذا خلف شنيع.

وأما أن يكون ناتج الجمع أكبر من الباقي (الذي فرض لا نهاية له)، وهذه الحالة صحيحة في كون الناتج يكون أكبر من الباقي، ولكن يترتب عليها استحالة جديدة وهي أن يكون هناك تفاوت في اللامتناهي، إذ يكون الباقي لا متناهيا أصغر من الكل الذي هو لا متناه أكبر، وحيث إنه لا تفاوت في اللاتناهي – بحسب إحدى مقدمات البرهان – فلا بد أن يكون اللامتناهي الأصغر، أي الباقي، متناهيا ضرورة، لأن الأصغر يعد الأكبر، بمعنى أن نعتبر الأصغر وحدة نقيس بها الأكبر، وعلى هذا فبعض ما لا نهاية له وهو الأكبر يساوي ما لا نهاية له الذي هو الأصغر. والأجرام المتساوية يعدها جرم واحد عددا واحدا، فلا بد أن يكون ما لا نهاية الأصغر متناهيا، وقد فرضناه لا متناهيا، وهذا خلف.

وإذن، وبسبب هذه الاستحالات العقلية التي نشأت من افتراض وجود جرم لا نهاية

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١١٤.

(2) المصدر السابق، ج١، ص١١٤.

له بالفعل، لا بد أن يكون جرم العالم متناهياً.

ب-برهان الكندي على تناهي جِرم العالم بالصورة الرياضية[1]:

الفروض:

لنفرض أن هناك جرماً لا نهاية له، ولنرمز له بالرمز (س)؛

وفصلنا منه جرما متناهيا، ولنرمز له بالرمز (أ)؛

فسيبقى بعد الجرم المفصول جرما آخر، ولنرمز له بالرمز (ص)؛

ولنرمز للجرم اللانهائي بالرمز (∞).

يمكن أن نعبر عن هذه العملية بالمعادلة الآتية:

س – أ = ص .... معادلة (١)

المطلوب:

إثبات أن الجرم: س $\neq \infty$

البرهان:

هناك احتمالان فيما يتعلق (بالجرم الباقي) ص، وهما:

الأول هكذا: ص $\neq \infty$ ؛ الثاني: ص = ∞

التناقص في الاحتمال الأول (أ): (وهو: ص $\neq \infty$)

إذا كان ص $\neq \infty$ صحيحا

وكان أ $\neq \infty$ فرضا

إذن؛ ص + أ $\neq \infty$ (جمع المتناهي إلى المتناهي يعطي متناهي)

لكن؛ ص + أ = س (من المعادلة (١) فرضا)

---

(١) الرموز التي استخدمناها هنا مألوفة للمشتغلين بالرياضيات، وقد لا تكون كذلك لغيرهم لذا نورد دليلا بمعناها:

١) (+، –، =) إشارات الجمع والطرح والمساواة المعروفة.

٢) $\neq$ (لا تساوي).

٣) (> تعني أكبر من)

٤) (< تعني: أصغر من)

بالتعويض س ≠ ∞ (تعويض (س) بدلا من (ص +أ)

وبما أن س = ∞ فرضا

إذن؛ س ≠ ∞ ، وَ س = ∞

وهذا خلاف مع الفرض، فلا بد أن تكون س ≠ ∞

استحالات الاحتمال الثاني (ب):

وهو أن تكون ص = ∞

في هذه الحالة إذا جمعنا أ مع ص فإننا نحصل على احتمالين:

الأول: ص + أ > ص، الثاني: ص + أ = ص

استحالة الاحتمال الأول:

إذا كان	ص + أ > ص	صحيحا
وكان	ص + أ = س	(صحيحا من المعادلة (١) فرضا)
إذن؛	س > ص	(بالتعويض)
لكن؛	س = ∞	(الفرض الأساسي)
وَ	ص = ∞	(بحسب الفرض في الاحتمال الثاني)
إذن؛	∞ > ∞	(بالتعويض بدلا من س، ص)

وهذا خلف لا يكون لأن:

∞ = ∞ ضرورة

إذن؛ الفرض هنا غير صحيح.

أي إن ص ≠ ∞ بالضرورة

وإثبات ذلك ما يلي:

لنفرض أن ∞ الأكبر ١٠٠

لنفرض أن ∞ الأصغر ٢٠٠

إذن؛ ١٠٠ > ٢٠٠ x ن ... (ن > ١)، (والأصغر يعدّ الأكبر)

وإذن؛ ٢∞ = ١∞ ÷ ن... (أي: الأصغر يساوي بعض الأكبر)

وعلى ذلك يمكن أن يكون هناك جرم وليكن (م)، يعد اللامتناهيين المتقدمين عدداً واحداً، أي يكون (م) وحدة قياس، ويكون عدد الوحدات في كل من الجرمين (٢∞، ١∞ ÷ ن) متساويا، وليكن هذا العدد (ل).

إذن؛ ٢∞ = ل × م

وبما أن م ≠ ∞ (لأنها وحدة محدودة)

إذن؛ ٢∞ ≠ ∞

لكن (٢∞) هو الجرم اللانهائي الأصغر الذي هو (ص)

إذن؛ ص ≠ ∞

وهذا خلاف الفرض الذي هو: ص = ∞

استحالة الاحتمال الثاني (من ب):

وهو: ص + أ = ص

ليكن ص + أ = ص صحيحا

الآن أ > صفر فرضا (الجرم المفصول)

إذن؛ ص + أ > ص (بالضرورة، انظر مقدمة رقم ٢)

أي إن ص < ص + أ (ص جزء من (ص + أ))

ولكن الفرض هو ص = ص + أ

وهذا خُلْفٌ لا يمكن، لأن الكل سيصبح مثل الجزء.

وهكذا، لا يمكن أن يكون جِرْمٌ بالفعل لا نهاية له، لما مر معنا من الاستحالات، فلا بد أنه يكون متناهياً.

وهكذا يكون العالم بحسب رأي الكندي متناهي العِظَم.

ج-تعقيب حول برهان الكندي على تناهي جرم العالم

مسألة اللامتناهي من أعوص المشاكل الفلسفية قديما وحديثا، وليس غرضنا هنا البحث في هذه المشكلة وإنما نحب التعليق على برهان الكندي في ضوء مناقشات بعض المفكرين لهذه المسألة، وفي ضوء ما أقرته الرياضيات الحديثة حول اللامتناهي.

سأبدأ الكلام أولا عن برهان الكندي هذا من الناحية الشكلية أو المنهجية، فأقول: إن هذا البرهان من الناحية الشكلية المنهجية محكم أحكاما دقيقا يشير إلى رسوخ قدم الكندي في الرياضيات وطريقتها، وقد علق الأستاذ عبدالرحمن بدوي على هذا البرهان بقوله: إن الكندي عرض دليله موسعا على صورة رياضية مؤلفة تأليفا جيدا[1]، وهذا قول حق، فقد أورد الكندي المقدمات التي استخدمها واعتمد عليها في هذا البرهان، ثم برهن عليها لكي يبين أنه يستند إلى مقدمات صحيحة، وقد لجأ الكندي إلى استخدام البرهان العكسي أو برهان الخلف، وهو برهان يستخدمه الرياضيون لإثبات القضايا الأساسية. كما أشار باسكال في قوله إن الحقيقة عند الإنسان هي ما يتبقى بعد تفنيد الزيف، ولذلك لا يستطيع الرياضيون بيان قضاياهم الأساسية إلا بإقامة برهان الخلف على القضايا المضادة لها[2] وهذا ما فعله الكندي في برهانه هذا؛ وهو أيضاً، في سبيل إظهار التناقضات الناشئة عن افتراض صحة نقيض مطلوبة في برهانه، أجرى عمليات بالوهم، كفصل جزء متناه من الجرم المفروض لا نهاية له، ثم إعادته ثانية، وهو أمر مألوف لدى الرياضيين، ونكتفي بهذا التعقيب على البرهان من الناحية الشكلية المنهجية لأن هذه المسألة فيما أرى ليست موضع خلاف بين الباحثين فيها عند الكندي.

أما النقطة الثانية التي سأناقشها هنا فتتعلق بمفهوم اللانهاية بوجه عام، ومفهوم العظم اللانهائي بوجه خاص.

ميّز الكندي بين نوعين من اللانهائي:

---

(1) A. Badwi: **Histoire de la Philosophie en Islam,** II, P. 413.

(٢) إميل بوترو، فلسفة كانت، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة ١٩٧١، ص٢٢٨-٢٢٩.

اللانهائي المتحقق بالفعل وهذا – في رأيه – مستحيل الوجود[1]، واللانهائي بالقوة أو الإمكان، وهو موجود بهذا الوصف (أي بالقوة)[2]، ومثال اللانهائي بالقوة أن نتصور بعد كل عدد عددا بلا توقف[3]، أو أن نتصور العالم أكبر مما هو عليه مرات لا نهاية لعددها[4]. وما أبطله فيلسوفنا في برهانه هذا – كما تقدم – هو وجود عظم أو كمية لا نهاية لها بالفعل[5].

ونجد مثل هذا التمييز حديثا عند وليم جيمس الذي ميز بين اللامتناهي في صورة "كائنات قائمة"[6] وبين "اللامتناهي النامي"[7]، لكنه (وليم جيمس) يقرر وجود هذين النوعين، ويهمنا هنا توضيح رأيه في "اللامتناهي في صورة كائنات قائمة" وهو الذي عبر عنه الكندي باللامتناهي بالفعل، ونرى لذلك أن من المفيد إيراد قول وليم جيمس نفسه في هذا، يقول:

"ففي فئة الكائنات القائمة يلوح أنه لا صحة للاعتراض على التسليم في آن واحد بوجود واقعي وبكثرة عددية تتطلب اللامتناهي لوصفه، فإذا كنا نتأمل النجوم ونفترض أن عددها لا متناه، فإننا نحتاج فقط أن نفترض أن ثمة لكل حد على حده من المجموعة التي لا نهاية لها ١، ٢، ٣، ٤، ... نجمة مقابلة، فالإعداد التي تنمو إلى ما لا نهاية يستحيل حينئذ أن تجاوز عدد النجوم القائمة هناك لاستقبالها، وما دام لا يجمع الإعداد "كل"، فكذلك لا تحتاج النجوم لأي "كل" يجمعها، ولست أدري كيف أن وجود هذه النجمة أو تلك يحتم على الفئة الكلية "نجم" أن يكون عددها عددا معينا وليس سواه أو أن يتطلب أن يكون لها

(١) هذا ما أثبته بالبرهان الذي نحن بصدده.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١١٦، ١٩٨.

(٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص١٩٨. وانظر أيضا: رسائل الكندي، ج٢، ص٩٩.

(٤) المصدر السابق، جـ١، ص ١١٦.

(٥) ذكر محمد بن زكريا الرازي أن "ثابت بن قرة زعم أن ما لا نهاية له قد يكون موجودا بالفعل وزعم أن له نصفا، لأنه زعم لا ثلاثة منه خصت ألا وهي نصف لستة ولا خمسة ألا وهي نصف لعشرة وزعم أنه يزيد وينقص" (رسائل الرازي، نشرة كراوس، ص ١٣٠).

(٦) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب- بيروت، ط٢، سنة ١٩٦٩م، ص١٦٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

أي عدد محدود"[1].

هذا هو تصور وليم جيمس للانهائي القائم في الواقع، لكن هذا النوع – فيما أرى – ليس في نهاية التحليل شيئا آخر غير اللامتناهي النامي، فإذا كان كل نجم مرتبطا بعدد من الأعداد إلى ما لا نهاية، فإن المسألة ترجع إلى سلسلة الأعداد اللانهائية، هل مثل هذه السلسلة يمكن أن يتم، أم أنها سلسلة نامية باستمرار؟ إنه من الواضح أن مثل هذه السلسلة لن تتم في الواقع وبالتالي يكون عدد النجوم المترابطة بها ناميا باستمرار ودون توقف، ومن هذه المناقشة أصل إلى أن تصور اللانهائي القائم، إذا كان لا بد من تصوره، لا يمكن تصوره إلا على أساس أنه لا متناه نام كسلسلة الأعداد التي تنمو باستمرار أو كخط نزيد في طوله باستمرار، لكن هذا العالم النامي إلى ما لا نهاية، إذا اعتبرناه في لحظة ما فإنه سيكون متناهيا.

مثل هذه المناقشة لم تكن غائبة عن تفكير الكندي، فلقد أوضح أن اللامتناهي بالقوة، الذي يقابل ما أسماه وليم جيمس "اللامتناهي النامي"، كلما خرج منه شيء إلى الوجود كان متناهيا[2] كالأعداد والمعدودات وهذه يقال إنها لا متناهية بالقوة لا بالفعل[3].

وإذا أتينا إلى الرياضيات الحديثة لنستعين بحقائقها في هذه المسألة، فلن نجد فيها مثل هذا التمييز بين لا نهائي واقعي أو بالفعل وبين لا نهائي نام أو بالقوة، وإنما هناك مفهوم واحد للانهائي مرتبط بمفهوم المجموعة اللانهائية التي تضم أفرادا أو عناصر عددها لا نهاية، أي إنه لا ينتهي أبدا من عدها، وحقيقة مثل هذه المجموعة المميزة لها هي أن جزءا حقيقيا منها له قوة الكل، أي إننا نستطيع تكوين علاقة تناظر واحد لواحد تامة وشاملة بين أفراد مجموعة لا نهائية وبين أفراد جزء حقيقي منها، مثال ذلك سلسلة الأعداد الطبيعية ١و٢و٣و٤و..... إلى ما لا نهاية، هذه المجموعة لا نهائية، وسلسلة الأعداد الزوجية أو الفردية من هذه السلسلة أو الأعداد التي لها جذر تربيعي منها، كل واحدة من هذه المجموعات عبارة عن جزء حقيقي من سلسلة الأعداد الطبيعية كلها، ومع ذلك فإننا نستطيع

---

(١) رسائل الكندي، ص ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص ٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٩ – ١٠٠.

أن نرى الكل هنا يساوي الجزء، أي أننا نجد لكل عنصر من الكل عنصر من الجزء يقابله، هكذا

المجموعة الكلية	١	٢	٣	٤	٥	٦ .... إلى ما لا نهاية	
المجموعة الجزئية	٢	٤	٦	٨	١٠	١٢... إلى ما لا نهاية	

هذا هو مفهوم اللانهاية في الرياضيات الحديثة[1] الذي اتفق عليه الرياضيون مثل كانتور وديدكند ورسل وهوايتهد وفرمي وغيرهم، وينتج عن هذا المفهوم خصائص منها:

ما لا نهاية + عدد متناه = ما لا نهاية

ما لا نهاية – عدد متناه = ما لا نهاية

ما لا نهاية × عدد متناه = ما لا نهاية

ما لا نهاية ÷ عدد متناه = ما لا نهاية

هذا ما تقرره الرياضيات بشأن اللانهاية[2]، ولكن يجب أن نشير هنا إلى نقطة في فلسفة الرياضيات الحديثة، وهي أن الرياضيات الحديثة تقيم أبنيتها الرياضية على أسس يُسلّم بصحتها تسليما "مسلمات"، ولا تهتم إن كانت هذه الأسس واقعية بالفعل أم كانت مقطوعة الصلة بالواقع وكل ما يطلب من الرياضي أن يكون بناؤه الرياضي خاليا من التناقض الذاتي[3]، ولذلك فالرياضي يتعامل مع ما أطلق عليه البعض "كائنات رياضية"، لا "كائنات واقعية" فالرياضي حين يقول بوجود "مجموعة لا نهائية" لا يهتم إن كانت هذه المجموعة قائمة في الواقع أم لا، فهو يتعامل معها كشيء قائم في ذهنه فقط، وقد "استخدمت اللانـهاية

---

(١) انظر توبياز دانزج، العدد لغة العلم، ترجمة أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، القاهرة (بدون تاريخ) ص٢٠١- ٢٠٣. وانظر أيضا كتابا متخصصا في الرياضيات بعنوان دراسة نظرية ومسائل في الرياضيات المعاصرة نظرية المجموعات بتأليف فئة من أساتذة التعليم الجامعي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٧١م، ص ٣٢٨ - ٣٣١.

(٢) علق D. Ross على ما قاله بعض الرياضيين المحدثين حول مفهوم "اللانهاية" في الرياضيات الحديثة بقوله "إن الدعوى التي نادى بها بعض الرياضيين المحدثين في أنهم قد حلوا صعوبات اللامتناهي لا بوصفه أنه ما لا نهاية له، بل أن جزءا منه يمكن أن له كثرة من الأفراد يعادل ما للكل، هذه الدعوى تبدو وكأنها مجرد استبدال أمر غير مفهوم بآخر" (D. Ross: **Aristotla's Physics**, p. 53).

(٣) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، ط١، دار النهضة العربية - بيروت، سنة ١٩٦٩، ص ٦٣- ٦٦. وانظر أيضا كتاب العدد لغة العلم، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

(في الحساب) كعملية انطلاق فقط وليس كشيء واقعي حقيقي مطلقا[1]. وقد يتصادف أن تكون بعض الكائنات الرياضية التي يتعامل معها الرياضي قائما في الواقع فتكون هذه صدفة سعيدة لمن يبحثون في الواقع[2].

لقد رأينا أن هذه الإشارة ضرورية لكي نبين أنه لا زالت لبرهان الكندي هذا قيمة وأنه لا يصح إنكاره إنكارا تاما. لقد قيل في نقد هذا البرهان أن الكندي عامل اللامتناهي معاملة المتناهي[3]، وبالتالي فإنه يكون قد صادر على المطلوب، كما نجد أنه ارتكز على البديهة القائلة بأن الكل أكبر من الجزء، وهذه القضية رفض "رسل" بداهتها وصدقها في مجال اللانهاية، لكنه قبل بها كبديهية صادقة في عالم المتناهيات.

والحق أن الكندي في معالجته هذه المسألة من الناحية الواقعية استند على مبدأ واقعي لا يمكن إنكاره في عالم الواقع (أعني الكل أكبر من الجزء)، وعلى حساب واقعي، أسسه مستمدة من الواقع، وبالتالي فهو صالح للتطبيق على الواقع، وهذا فيما نرى حق، لأن المسألة مسألة وجود واقعي بالفعل لا وجود ذهني، كما في الرياضيات الحديثة، فهو حين افترض أن جرم العالم لا نهاية له افترض أنه كذلك بالفعل وفي الواقع، ثم عالج هذا الافتراض بحساب الواقع، فوصل إلى استحالة وجود ما لا نهاية له في الواقع، وحساب الواقع هو الحساب المتناهي– بحسب التقسيم الحديث للحساب[4]، ولو قلنا على النقيض من ذلك، إنه كان على الكندي حين افترض أن هناك جرما لا متناهيا في العظم، أن يسير بحسب حساب اللانهاية، لو فعل الكندي، لما وصل إلى تناقض مع الفرض بناء على طريقته في البرهان، ذلك أن حساب اللانهاية لا ينطبق على الواقع، بل على اللانهائي الموجود في ذهن الرياضي وهذا ما نبرر به استخدام الكندي لحساب الواقع المتناهي في معالجته لهذه المسألة.

---

(1) توبيان دانزج، المصدر المتقدم، ص ٢٢٢.

(2) انظر المصدر المتقدم، ص ٢١٩، حيث يذكر لنا المؤلف نماذج مما أطلقنا عليه وصف "الصدفة السعيدة".

(3) ممن قال بذلك الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في كتابه الكندي، سلسلة أعلام العرب رقم ٢٦، ص١٥٣، وكذلك الأستاذ حسام الألوسي في كتابه حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص١٥٦-١٥٧.

(4) هناك الحساب المتناهي الذي تجرى عملياته على كميات متناهية وهناك حساب اللانهاية حيث تجرى عملياته على كميات لا نهائية.

والحق أن هذه المسألة عويصة، وقابلة للجدل الذي لا تكون فيه حجج المثبتين وجود العظم اللانهائي أقوى من حجج المثبتين عدم وجوده. ولا شك أن في برهان الكندي دوراً منطقيا، لأنه أثبت المتناهي بافتراضه، برغم أننا حاولنا إيجاد عذر للكندي في ذلك فيما تقدم آنفا، لكن ليس أمام من يتصدى لمثل هذه المسألة مناص من الوقوع في مثل هذا الدور المنطقي، ذلك أن الذين أنكروا التناهي وأثبتوا اللامتناهي إنما أثبتوا ذلك بافتراض اللامتناهي فوقعوا في الدور أيضاً[1].

وهكذا فإن الكندي – فيما أرى – يقف على ارض أصلب من تلك التي يقف عليها من هم على الطرف الآخر بالنسبة لما وصل إليه في هذا البرهان.

لمحة موجزة عن أصل البرهان وانتشاره بعد الكندي:

لا نعرف، فيما نعلم، أصلا لدليل الكندي على التناهي، لكن بعد ذلك نجد له صورا عند قوم بعد الكندي، منها ما يكاد يكون طبق الأصل وهو ما نجده عند ابن طفيل في رسالة **حي بن يقظان**[2]، ومنها ما نجده عند الشهرستاني في **نهاية الإقدام**[3].

يذكر التـهانوي[4] ما يسمى "برهان التطبيق"[5] الذي عرف وذاع في أوساط المتكلمين

(١) انظر: اميل بوترو، **فلسفة كانت**، الترجمة العربية، ص٢٣١.

(٢) انظر فيما يلي ص.

(٣) انظر عبدالكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره وصححه الفرد جيوم، نشر مكتبة المثنى- بغداد (بدون تاريخ)، ص١٣–١٤. وهذا البرهان هو صورة من صور برهان التطبيق.

(٤) محمد أعلى بن علي التهانوي، **موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية**، جـ٣، نشرة مكتبة الخياط، بيروت، سنة ١٩٦٦، ص٦٩٠–٦٩٢. وهذه صورة هذا الدليل كما عرضها التهانوي، يقول "وتقريره أن يقال لو تسلسلت الأمور المترتبة الموجودة معا لأمكن أن نفرض هناك جملتان وبدء إحداهما الواحد ومبدء الأخرى ما فوق الواحد بمتناه، ثم يطبق مبدأ أحداهما على مبدأ الأخرى فالأول من إحداهما بإزاء الأول من الأخرى والثاني بالثاني وهلم جراء، فالناقصة إما مثل الزائدة واستحالتها ظاهرة، وإن لم تكن مثلها، وذلك لا يتصور إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة، وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد عليه إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فليزم تناهي الزائدة أيضا، هذا خلف. وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق" (الجزء الثالث، ص٦٩١).

(٥) نفس المصدر، ص٦٩١.

والفلاسفة بعد عصر الكندي، حيث نجده عند أبي سعيد الفيومي والغزالي وابن حزم[1] وغيرهم، ولكن برهان الكندي أكثر أحكاما ودقة من " برهان التطبيق" هذا بالإضافة إلى أنه مصاغ بصورة رياضية دقيقة.

ويميل بعض الباحثين إلى إرجاع أصل برهان التطبيق إلى يحيى النحوي[2]، ولكننا لم نجد عند الباحثين – فيما نعلم – تحقيقا شافيا لهذه المسألة.

يمكن القول بأن الكندي قد وضع برهانه من الناحية الشكلية وضعا جديدا غير مسبوق من غيره، أما من حيث مضمون البرهان، فإن الفكرة التي يعالجها البرهان كانت مدار بحث المتفلسفين والمتكلمين في عصره، كما كانت مدار بحث عند بعض فلاسفة اليونان، وخصوصا أرسطو، والكندي – كما تبين لنا – صاحب عقلية رياضية ممتازة كان لها الأثر الأكبر في صياغته لهذا البرهان شكلا ومضمونا.

ومع أن كبار الفلاسفة المسلمين بعد الكندي لا يذكرونه في كتبهم إلا نادرا، إلا أن فلسفة الكندي كانت معروفة لديهم، ومن ضمنها هذا البرهان، ومن القرائن التي تشير إلى هذا ما يلي:

١- أورد الكندي هذا البرهان ضمن رسالة هامة من رسائله هي رسالته: **في الفلسفة الأولى**، وقد عرفت هذه الرسالة في المشرق وفي المغرب أيضاً حتى إن ابن حزم الأندلسي ألف رسالة في الرد على الكندي في بعض ما أورده في هذه الرسالة[3].

٢- كرر الكندي هذا البرهان في رسائل خاصة[4]، مما يتيح له فرصة أكبر للذيوع بين أوساط المتفلسفين.

---

(١) حسام الألوسي، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، ص١٤١.

(٢) انظر المصدر المتقدم، ص١٤٢.

(٣) عنوان هذه الرسالة هو: **رسالة الرد على الكندي والفيلسوف**، وهذه الرسالة نشرها الدكتور إحسان عباس مع رسائل أخرى لابن حزم "بعنوان الرد على ابن النغريله اليهودي ورسائل أخرى"، دار العروبة، القاهرة، سنة ١٩٦٠. وقد أورد ابن حزم نصوصا طويلة من رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ثم رد عليه في وصفه الله عز وجل بأنه "علة"، وفي مسألة "الإمكان". انظر هذه النشرة، ص ١٨٩- ٢١٦. وسنشير إلى هذا الرد فيما يلي عند الكلام عن العلة عند الكندي.

(٤) سبق ذكرها فيما تقدم، ص ٦٨.

٣- هناك ما يدل دلالة قوية على اطلاع ابن سينا على أهم رسائل الكندي الفلسفية وخصوصا كتابه **في الفلسفة الأولى**، ويتضح ذلك من كلام ابن سينا في رسالته التي عنوانها: **رسالة في أن للماضي مبدءا زمانيا**[١]، حيث ذكر ابن سينا حجج المثبتين للماضي مبدءا زمانيا، ومنها حجج هي في مضمونها حجج الكندي.

٤- المخطوط الوحيد الذي عثر فيه على أهم رسائل الكندي الفلسفية وهو مخطوط ٤٨٣٢/ أيا صوفيا، مكتوب عليه ما يفيد أن ابن سينا كان يملكه[٢].

٥- نجد عند ابن طفيل في "حي بن يقظان" صدى لبرهان الكندي وتأثراً واضحاً به تمام الوضوح، فقد أثبت ابن طفيل أن العالم متناه في العظم متأثرا بفكرة الكندي في برهانه وبطريقته إلى حد كبير[٣].

٦- سبقت الإشارة إلى رأي ثابت بن قرة الذي أورده الرازي في رسالته **مقالة فيما بعد الطبيعة**، وهو أن ثابت يعتقد بوجود اللانهاية بالفعل، وقد رد عليه الرازي في هذا، كما نجد بعد هذا الموضع بقليل من المقالة نفسها ذكرا للكندي[٤]، مما يشير إلى معرفة الرازي بفلسفة الكندي.

ومن هذه القرائن يمكن القول بأن برهان الكندي لإثبات تناهي جرم العالم كان معروفا في أوساط المتفلسفين بعد عصره.

د- رأي أفلاطون وأرسطو:

رأي **أفلاطون** في هذه المسألة يمكن استخلاصه من كلامه عن العالم على الرغم من أنه لم يثر هذه المشكلة خلال بحثه فيه، على خلاف ما عند أرسطو والكندي.

---

(١) انظر فيما يلي، ص ١١٦، وهذه الرسالة ضمن مخطوط ١٠٢٠ / ليون.

(٢) اطلعنا على هذا المخطوط في استانبول. انظر وصف الأستاذ أبو ريده لهذا المخطوط في مقدمة نشرته لرسائل الكندي، جـ١، ص ك وما بعدها.

(٣) ابن طفيل، **حي بن يقظان**، ضمن كتاب **حي بن يقظان** لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق الأستاذ أحمد أمين، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٥٢، ص ٩٢ - ٩٣.

(٤) **رسائل الرازي**، نشرة بول كراوس، ص ١٣١.

يؤكد أفلاطون أن شكل العالم كروي، وأن سطحه أملس ناعم[1] وهو متحرك بالحركة الدائرية حول مركز ثابت[2]، وهذا يفيد أن العالم محدود بشكل وسطح وبالتالي فهو متناه، كما يذكر أفلاطون أيضاً في كلامه عن صنع جسم العالم بأن الصانع استخدم في تركيبه كل ما كان من العناصر الأربعة بجملتها[3]، مما يدل على أن مقدارها محدود، وبالتالي فالعالم المركب منها متناه.

وإذن يمكن القول إن رأي الكندي وأفلاطون متفقان في القول بتناهي جرم العالم.

أما **أرسطو** فقد خصص لبحث مسألة اللامتناهي بوجه عام قسطاً كبيراً من المقالة الثالثة من كتابه **الطبيعة**[4] وهي الفصول من ٤-٨، كما خصص قسطاً آخراً غير يسير من المقالة الأولى من كتابه **السماء والعالم**[5] لإثبات أن العالم متناهي العظم.

ولا يتسع المجال هنا لعرض كل ما ذكره أرسطو في هذه المسألة، وسنكتفي بعرض أدلته الكثيرة على تناهي جرم العالم الواردة في الكتابين المشار إليهما بإيجاز شديد.

فهو في كتاب الطبيعة أثبت ببعض البراهين الجدلية أنه لا يوجد جسم لا نهاية له بالفعل، لأن الجسم إن كان معناه أنه محدود بسطح فهو إذن محدود وليس لا نهاية له[6]

وكذلك بين أنه لا يوجد عـــدد لا نهاية له لأن العدد، من حيث هو عدد، فمـعـدود،

---

(١) طيماوس، ٣٣ب – جـ، نشرة Cornford، ص٥٤، ٥٥، نشرة ريفو، ص ٢١٨.

(٢) طيماوس ٣٤ أ، Cornford، ص ٥٥، ريفو، ص ٢١٩.

(٣) طيماوس ٣٣ أ، Cornford، ص ٥٢، ريفو، ص ٢١٧.

(٤) رجعنا إلى كتاب الطبيعة لأرسطو في ترجمتين الأولى الترجمة العربية القديمة للكتاب مع شروح عليه، وهي التي حققها وقدم لها الأستاذ المحقق عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤، وقد نشرت هذه الترجمة مع ما عليها من شروح في جزأين: أما الترجمة الثانية فهي الترجمة الإنجليزية المنشورة في مجموعة **The works of Aristotle** تحت إشراف Sir D. Ross وقام بها R.P.Hardie & R.K. Gaye وتمت الطبعة الأولى في Oxford ١٩٣٠ وأعيدت عدة مرات، والنسخة التي اعتمدنا عليها طبعت سنة ١٩٧٠.

(٥) في هذا الكتاب رجعنا إلى الترجمة العربية القديمة التي حققها ونشرها مع مقدمة الأستاذ المحقق عبدالرحمن بدوي في سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢٨، نشر مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦١، وتتضمن هذه النشرة أيضا كتاب الآثار العلوية، كما رجعنا إلى الترجمة الإنجليزية والمنشورة مع كتاب الطبيعة المشـار إليه آنفـا، وقام بالترجمـة الإنجليـزية J.L. Stocks وما سنشير إليه فيما يلي من مواضع في كتابي أرسطو هذين، هو بحسب المصادر المذكورة.

(٦) الطبيعة، ٢٠٤ ب، ٣-٧.

والمعدود يمكن عده، والعدد اللانهائي لا يؤتى على آخره فلا يمكن عده[1].

ثم إن أرسطو يبرهن عن طريق النظر الطبيعي على أنه لا يوجد جسم لا نهاية له فيقول: إنه لو وجد جسم لا نهاية له إما أن يكون مركبا أو بسيطا، والمركب مركب ضرورة من العناصر الأربعة أو من بعضها، وهذه العناصر متناهية، لأنها تقبل التضاد والتساوي. فلو أن أحدها لا نهاية له فإنه سيكون له بعد إلى الجهات كلها بلا نهاية، وبذلك يفسد غيره ويلاشيه[2].

وعند أرسطو برهان آخر يعتمد على نظريته في الأماكن الطبيعية للعناصر الأربعة وهذا البرهان يعتمد على مقدمتين هما:

١) أن كل جسم طبيعي له مكان طبيعي، والعناصر الأربعة لها أماكن طبيعية تخصها[3].

٢) أن المكان الطبيعي للجسم كله هو مكان بالطبع للجزء منه[4].

ويرى أرسطو في هذا البرهان أن الجسم اللانهائي سواء فرض بسيطا أم مركبا فإن الحركة تستحيل عليه لاحتلاله الأماكن كلها، وهذا خلاف للواقع[5].

وهناك دليل آخر مبني على فكرة أن الأجسام لها ثقل أو خفة ولذلك تتحرك إلى أسفل أو إلى أعلى وأما الجسم اللانهائي فلا يتحرك إلى أي من الجهات.

والدليل الأخير الذي أورده في كتاب **الطبيعة** يعتمد على التلازم الضروري بين الجسم ومكانه، فبما أنه لا يوجد مكان لا متناه فليس يوجد بالضرورة جسم لا متناه[6].

هذا ملخص البراهين الواردة في كتاب **الطبيعة** لإبطال وجود جسم لا نهاية له، وإذا كان ذلك كذلك، فالعالم الذي هو عظم تام[7]، أي جرم ليس لا نهاية له.

---

(1) **الطبيعة**، ٢٠٤ ب، ٧-١٠.

(2) **الطبيعة**، ٢٠٤ ب ١٠ – ٢٠٥ أ ١٠.

(3) **الطبيعة**، ٢٠٥ أ ١٠ -١١.

(4) المصدر السابق، ٢٠٥ أ ١١-١٣.

(5) المصدر السابق، ٢٠٥ أ ١٠-٢٧.

(6) المصدر السابق، ٢٠٥ أ ٢٧ – ٣٧.

(7) يطلق ارسطو لفظة عظم على الخطوط والسطوح والأجسام، والعظم التام منها هو الجسم، والعالم عظم تام بجميع معاني التمام لأنه الكل الذي جميع الأجرام اجزاء له، ولأنه لا ينتقل إلى عظم آخر كالخط أو السطح وليس له ما يماسه (انظر: De Caelo: 268a- 268b 11، وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص١٢٥ – ١٢٩).

أما في كتاب **السماء والعالم** فقد أورد أرسطو مجموعة من البراهين لإثبات تنامي جرم العالم، وهذه البراهين ليست مقطوعة الصلة ببراهين كتاب **الطبيعة**، وهو قد رتب براهينه في ثلاثة أقسام وسنعرضها مستعينين بالوسم أحيانا:

القسم الأول: تدور براهينه حول إثبات بطلان الحركة للجرم اللانهائي وهذه النتيجة يلزم عنها أن يكون الجرم الأول (الفلك الأقصى الذي يحوي بداخله العالم) والذي يتحرك بالفعل ليس لا نهاية له.

وتعتمد هذه البراهين، وعددها سبعة، على الحقائق الآتية:

أن الجرم الأول كروي الشكل، وأنه متحرك حركة دائرية، وأن المسافة اللانهائية تقطع في زمان لا نهائي وأنه إن كان الزمان الذي تقطع فيه مسافة ما متناه فالمسافة هذه متناهية ضرورة[1].

وسنعرض من براهين هذا القسم البرهان الأول: فقط وهو كما يلي:

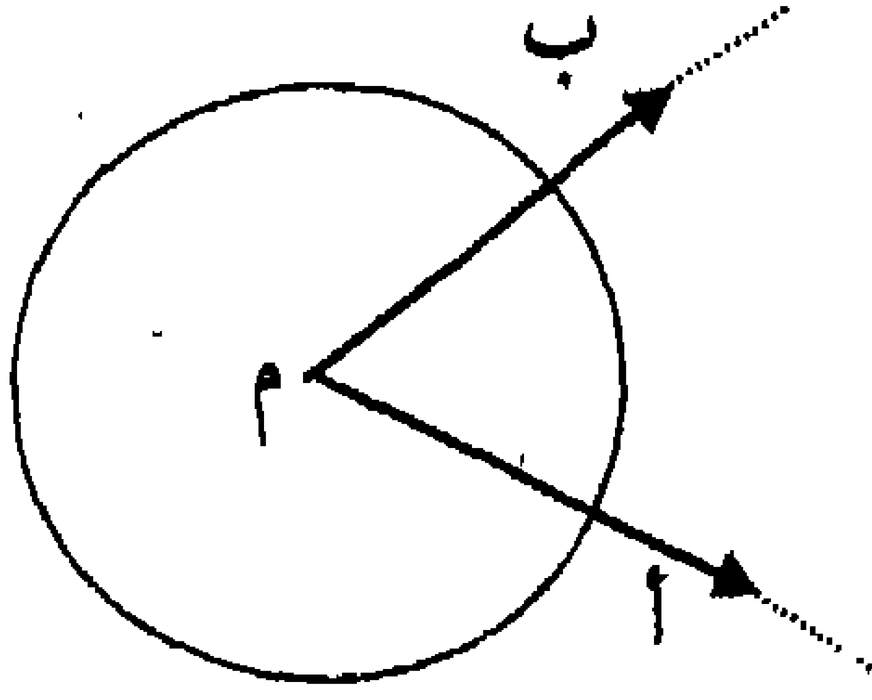
لنفرض أن جسما مستديراً لا نهاية له، عندئذ تكون الخطوط الخارجة من مركزه إلى محيطه لا نهاية له، فإذا أخذنا أي خطين من هذه الخطوط فإننا سنجد أن التباين بينهما سيزداد كلما امتدا، وأنه سيصل إلى ما لا نهاية عندما يمتد الخطان إلى ما لا نهاية، هذا التباين (أي البعد بين طرفي الخطين المفروضين بمثابة نصفي قطرين في الجرم الدائري اللانهائي) عبارة عن جزء من محيط الدائرة اللانهائية المفروضة

والآن لو كان هذا الجرم متحركا فإنه يحتاج لكي يقطع مسافة التباين اللانهائية بين الخطين (والتي هي جزءمن محيط الدائرة اللانهائي) إلى زمان لا نهاية له، لأن البعد اللانهائي لا يقطع، فإذن الحركة الدائرية للجرم الدائري اللانهائي مستحيلة ولكننا نرى السماء متحركة مستديرة وتتم الدورة، فلابد إذن أن يكون الجرم الأول ذا نهاية[2].

---

(1) استغرقت براهين القسم الأول الصفحات الآتية من كتاب السماء والعالم بحسب ترقيم بيكر: ٢٧١ ب ١، ٢٧٣ أ ٦، ويقابل هذا في نشرة الأستاذ بدوي الصفحات ١٤٨ – ١٥٨.

(2) السماء والعالم، ٢٧١ ب ٢٧ – ٢٧٢ أ ٨. والشكل المرسوم غير موجود في المراجع التي اعتمدناها، وقد رسمناه بغية الإيضاح.



أما في براهين القسم الثاني[1] (من كتاب **السماء والعالم**) فإن أرسطو يثبت أن لا أحد من العناصر الأربعة ولا هي جميعا لا نهاية لها. ويقدم في هذا القسم ببرهانين:

البرهان الأول: يستند إلى فكرة أن العناصر تتحرك إلى أسفل أو إلى أعلى، وهذه حركات محدودة فالعناصر تتحرك إلى أماكن محدودة، فهي إذن محدودة متناهية.

أما البرهان الثاني: فيستند إلى فكرة أن الجرم اللانهائي له ثقل لا نهائي، وبما أن الثقل اللانهائي مستحيل، فالجرم اللانهائي مستحيل، ويستند أرسطو في إثبات استحالة الثقل اللانهائي على وجود علاقة بين الزمان والثقل في مجال الحركة، فيبيّن أن هناك تناسبا عكسياً بين ثقل الجرم المتحرك والزمان الذي يتم فيه قطع مسافة ثابتة، ومن ذلك يستنتج استحالة وجود الثقل اللانهائي مستعينا بشيء من حقائق التناسب الرياضي.

أما براهين القسم الثالث[2](من كتاب **السماء والعالم**) فهي قائمة على اعتبارات كلية في أبطال الجسم اللامتناهي.

ويريد أرسطو في براهين هذا القسم التي هي- في رأينا- برهان واحد متصل يحتوي على براهين جزئية، أن يبين أنه لا يمكن أن يكون هناك جسم لا نهاية له سواء كان بسيطاً أو مركباً من أجزاء؛ ويعتمد في ذلك على عدد من الحقائق التي أثبتها في كتاب **الطبيعة** وفي مواضع سابقة من كتاب **السماء والعالم**، وهي:

١) أن كل جسم طبيعي له حركة طبيعية خاصة.

٢) أن الحركات الطبيعية محدودة.

---

(١) استغرقت هذه البراهين الصفحات: ٢٧٣ أ ٦ – ٢٧٤ أ ٣٠ وفي نشرة الأستاذ بدوي من ص ١٥٨ – ١٦٥.

(٢) استغرقت هذه البراهين الصفحات ٢٧٤ أ ٣٠ – ٢٧٦ أ ١٨ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٦٥ – ١٧٨..

٣) أنه لا يوجد ثقل أو خفة لا نهاية لهما.

٤) أنه لا يمكن أن يكون هناك نسبة بين اللامتناهي والمتناهي.

هذه هي براهين أرسطو عرضناها بإيجاز شديد، وواضح مما تقدم أن أرسطو والكندي يتفقان في نتيجة أبحاثهما في هذه المسألة وهي أن العالم متناه في عظمه وامتداده.

ولكننا نجد بحثا جديداً وبرهانا جديداً على هذه المسألة عند الكندي[1] لا نجده عند أرسطو وإن كان أرسطو قد اهتم بهذه المسألة، وأكثر من البراهين التي ساقها لإثبات ذلك.

ثم إن الأسس التي قامت عليها براهين أرسطو مختلفة، فبعضها يعتمد على البراهين الجدلية، وبعضها يعتمد على النظر الطبيعي للموجودات، كاعتماده على نظريته في الأماكن الطبيعية، واعتماده على التلازم بين الجسم ومكانه، أو اعتماده على إثبات بطلان حركة الجرم الدائري اللانهائي، أو إثبات أنه ليس أحد من العناصر الأربعة لا نهائياً، وأن الثقل اللانهائي مستحيل، كما قدم أرسطو أيضاً مجموعة من البراهين تعتمد على أن الحركات الطبيعية محدودة وأنه لا يوجد ثقل لا نهائي، وعلى فكرة رياضية وهي أنه لا يوجد نسبة بين اللامتناهي والمتناهي.

وفي كل هذه البراهين نجد أرسطو فيلسوفا طبيعيا لا أكثر، إلا في موضع واحد، حيث نجده يستخدم فكرة رياضية تساعده في توضيح هدفه (ونجد هذا في البرهان رقم ٢ من براهين القسم الثاني الموجودة في كتاب **السماء والعالم**)[2].

أما برهان الكندي الذي ساقه لنا لإثبات هذه المسألة، فهو يختلف تماما عن براهين أرسطو كلها، وفيه يظهر لنا الكندي فيلسوفا رياضيا، فقد عرض أولا مقدمات بيّنة الوضوح وبرهن على صحتها برغم وضوحها في ذاتها – كما أشرنا من قبل – ثم بدأ يعالج المسألة علاجا رياضيا خالصا، وفي عرضنا لبرهانه بالصورة الرياضية الرمزية ما يثبت ما سبق لنا قوله عن طبيعة منهج الكندي وطريقته في البحث التي يختلف فيها إلى حد كبير عن أرسطو،

---

(١) انظر برهان الكندي على هذه المسألة فيما سبق.

(٢) انظر الصفحات ٢٧٣ أ ٢٧ – ٢٧٤ ب ٣٠ وفي نشرة الأستاذ بدوي الصفحات ١٥٩، س ١٥، ١٦٥ س ٢.

فالأول يعتمد على النظر الرياضي في البحث الطبيعي، بينما الثاني يبني تفكيره ونتائجه على النظر الطبيعي وحده.

ويرى الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي أن جرثومة برهان الكندي على تناهي جرم العالم موجودة عند أرسطو[1]، وبرغم اطلاع الكندي على معظم مؤلفات أرسطو وبخاصة الطبيعية منها وبرغم اتفاقهما في كثير من نتائج أبحاثهما الطبيعية إلا أننا نجد أنفسنا أمام منهجين وطريقتين مختلفتين في البحث، كما سنرى أيضاً في غير هذه المسألة.

ثانيا: لا يوجد خارج (العالم) خلاء أو ملاء:

أ- رأي الكندي

يعني الكندي بالخلاء أنه "مكان لا متمكن فيه"[2] أي المكان الفارغ تماما ويعني بالملاء "الجسم الذي لابد أن يكون في مكان"[3].

ويرى الكندي أن قولنا "جسم الكل ليس خارجا منه خلاء ولا ملاء"[4] قول "لا يتمثل في النفس"[5] أي إنه ليس موضوع تخيل، وإنما هو أمر أو قضية يصل إليها العقل بناء على مقدمات معينة والاستنتاج منها، وسنرى فيما يلي كيف استنتج الكندي هذه القضية.

- إبطال الخلاء:

يبدأ الكندي بالتأكيد على أن "المكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً"[6] وبما أن "الإضافة نسبة بين شيئين كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه"[7]، فإذن، إذا كان مكان ما لزم أن يكون المتمكن، والعكس صحيح أيضاً، أي إذا وجد المتمكن فلابد من

(1) A. Badawi: **Histoire de la Philosophie en Islam**, II, pp. 412 - 413

(٢) **رسائل الكندي الفلسفية**، جـ١، ١٩٥٠، ص١٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٩، ١١٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٥) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٦) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٧) المصدر السابق، رسالة الكندي في حدوث الأشياء ورسومها، ص١٦٧.

وجود المكان اضطرارا، وعلى ذلك فإن قولنا: "مكان لا متمكن فيه"[1] وهو ما أسميناه الخلاء، مستحيل الوجود، لتناقضه لأن قولنا: مكان يستلزم وجود المتمكن فيه ضرورة، وقد قلنا مكان لا متمكن فيه، فهذا هو التناقض في قولنا.

فإذن الخلاء المطلق لا يمكن أن يوجد[2].

- إبطال الملاء خارج العالم:

يعتمد الكندي في إبطال وجود أجسام خارج جسم العالم أي ملاء، على فكرة أساسية عنده، وهي عدم وجود "ما لا نهاية" بالفعل، حيث قدم لنا في إثباتها برهانا رياضي الصورة[3].

يقول الكندي: جسم العالم إما أن يكون لا نهاية له في العظم أو يكون متناهي العظم، ولكن وجود ما لا نهاية له بالفعل مستحيل[4]، فلا بد أن يكون العالم متناهيا في العظم، فلو قلنا إن خارجه ملاء، كان هذا الملاء جسما، وسيكون هذا الملاء أو الجسم جزءاً من جرم الكل، فنضطر إلى القول إن بعد هذا الملاء ملاء غيره، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وحينئذ سيكون العالم لا نهاية له بالفعل، وقد قلنا إن هذا مستحيل[5].

فإذن ليس خارج جسم الكل ملاء، كما لا يوجد خارجه خلاء يستلزم وجود المتمكن فيه ضرورة، وقد قلنا مكان لا متمكن فيه، فهذا هو التناقض في قولنا.

فإذن الخلاء المطلق لا يمكن أن يوجد.

ونفي الكندي لوجود الخلاء يتفق مع مفهوم المكان عنده، فهو يعرف المكان بأنه "نهايات الجسم"[6]، وعلى ذلك فالمكان مرتبط بوجود الجسم، فحيث لا يوجد جسم لا يوجد مكان، ما دام المكان "نهايات الجسم"[7].

---

(١) رسالة الكندي في حدوث الأشياء ورسومها، ص١٦٧.

(٢) انظر نص كلامه في هذه المسألة: ج١، من رسائل الكندي الفلسفية، ص١٠٩.

(٣) انظر برهانه على تناهي جرم العالم وكل ما له كمية وصورة البرهان الرياضية فيما سبق.

(٤) بناء على البرهان الهام الذي يذكره في عدة مواضع من رسائله، انظر فيما سبق.

(٥) انظر: إبطال الملاء، في: رسائل الكندي الفلسفية، ج١، في الفلسفة الأولى، ص١٠٩، ١١٠.

(٦) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١٦٧.

(٧) المصدر السابق.

ولو كان المكان شيئا يمكن أن يوجد منفصلا عن الجسم لما صح برهان الكندي هنا في إبطاله وجود الخلاء.

وهكذا فالفراغ المطلق (أي الخلاء)(1) في تصور الكندي لا وجود له في العالم الطبيعي ولا خارجه.

---

(1) مشكلة الخلاء والملاء. مشكلة قديمة في الفلسفة والعلم الطبيعي، فمن عصر ديمقريطس كان القول بوجود الخلاء هو القول المقبول وذلك لأن الحركة مستحيلة في الامتلاء[أ].

وقد جاء أرسطو فرد على القائلين بوجود الخلاء وبخاصة الذريين، وقد كانت المشكلة عندهم متعلقة بوجود الخلاء عموما، فهم لم يفرقوا بين الخلاء داخل العالم وخارجه، وذلك لأن العالم لا نهاية له في تصورهم، أما عند أرسطو فلما كان العالم متناهيا فإنه فصل القول في المشكلة فنفي وجود الخلاء خارج العالم[ب]، وداخله، فبين أن الحركة لا تكون في الخلاء – كما قال الذريون – بل لا بد من وسط ممتليء (ملاء) تتم فيه الحركة وذلك لأن سرعة الجسم المتحرك تتناسب عكسيا مع كثافة الوسط الذي يتحرك الجسم خلاله، فإذا تحرك الجسم في خلاء (أي وسط كثافته صفر) فإن سرعته ستكون حينئذ لا نهائية، وهذه السرعة مستحيلة في هذا العالم[ج]. وقد فرق أرسطو بين المادة والمكان واعتبر أن للمكان – من حيث هو كذلك – حقيقة قائمة بذاتها ومنفصلة عن وجود الأجسام، لأن المكان أشبه بالوعاء للمادة.

والواقع أن الفصل بين المكان والمادة ينتج عنه منطقيا القول بوجود مكان فارغ أي 'الخلاء' ومع ذلك نجد أن أرسطو يرفض القول بوجود 'مكان فارغ' أي خلاء في داخل هذا العالم أو خارجه.

ولذلك فيمكننا أن نعتبر أن في تصور أرسطو للمكان والخلاء شيئا من التناقض. ولاختلاف مفهوم المكان عند الكندي عنه عند أرسطو اختلفت طريقة كل منهما في البرهنة على إبطال الخلاء وبرهان الكندي أكثر تماسكا وأبعد عن التناقض من برهان أرسطو.

وفي العصور الحديثة نجد نيوتن يفرق بين المكان والمادة ويقول بوجود مكان مطلق[د] بالإضافة إلى وجود الأماكن النسبية، وهذا المكان المطلق له وجود قائم بذاته مستقل عن المادة، واتبع ذلك قوله بوجود حركة مطلقة وحركات نسبية[هـ] فهو يشبه أرسطو في هذا ولكنه استنتج من هذا الفصل بين المادة والمكان القول بوجود الخلاء وإمكان الحركة خلال الخلاء خلافاً لما استنتجه أرسطو، فكان استنتاجه منسجما مع ما قرره من فصل بين المادة والمكان.

أما ديكارت فقد رأى أن الامتداد هو جوهر المادة[و]، والامتداد عنده ليس شيئا قائما بذاته وإنما هو صفة توصف بها المادة، وهي صفة جوهرية، 'فليس جوهر المادة أو الجسم قائما في كون الشيء صلبا أو ثقيلا أو ملونا... وإنما فيما له من جوهر ممتد في الطول والعرض والعمق[ل]'.

وفكرتنا عن المكان هي أنه امتداد، وحيث إن جوهر المادة أو الجسم هو الامتداد، وهو نفسه ما يفهم من المكان 'فالمكان والجسم شيىء واحد' وعلى ذلك فلا وجود لمكان فارغ أو خلاء، 'بالمعنى الذي فهمه الفلاسفة من هذه الكلمة'، في هذا الكون، بل إن 'المكان الفارغ عبارة لا معنى لها كالسعادة بغير كائن حساس يقال عنه إنه سعيد[م]'، وهكذا أنكر ديكارت القول بالخلاء.

ويلفت انتباهنا هنا التشابه الكبير بين تصور الكندي وديكارت في مسألة المكان والخلاء، فكل منهما ربط المكان بالمادة أو الجسم وكل منهما رفض القول بوجود الخلاء، فعند الكندي أن المكان 'نهايات الجسم' وعند ديكارت المكان هو←

ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي

وإذا انتقلنا إلى أفلاطون رأينا أنه لم يثر مشكلة الخلاء كما عند الكندي وأرسطو. ومسألة الخلاء مرتبطة بمفهوم المكان، ومفهوم المكان عند أفلاطون غامض وقد اختلف الشراح في تحديده[1]، ومع ذلك فيمكننا استخلاص بعض النتائج من خلال كلامه عن المادة والعالم، وإن كنا لا نعتبرها نتائج نهائية، فمن ناحية وجود الخلاء أو الملاء خارج العالم نجده يقرر أن العالم لا يوجد خارجه أجسام أو عناصر عادية حتى لا تؤثر فيه فيفسد أو يشيخ[2]، هذا ينفي وجود الملاء خارج العالم، ولكن ماذا عن وجود الخلاء خارج كرة العالم؟ إن كلام أفلاطون لا يسمح بإجابة دقيقة، ولكن إذا اعتبرنا أن مفهوم المكان عنده هو التوحيد بين المادة والمكان، فإنه يمكن القول إنه لا يوجد خلاء خارج العالم، ولكن هذا المفهوم للمكان، في نظر كثير من الشراح، لا يمثل رأي أفلاطون.

←الامتداد أي الأبعاد الثلاثة، وعند الكندي أن قولنا "مكان فارغ" أو "مكان بلا تمكن" قول متناقض وعند ديكارت أن المكان الفارغ قول لا معنى له.

فهل هذا التشابه مجرد توارد أفكار أم هو أمر له مبرراته؟ وأرى أنه حتى لو كان مجرد توارد في الخواطر والأفكار فيجب أن نبحث عن أسبابه.

أما العلم الحديث "فإنه لا يؤمن بوجود مكان فارغ"[هـ] برغم أنه يعتقد بالتركيب الذري للمادة، "فمن حيث لا تكون مادة فإن شيئا ما يكون موجودا وعلى الأخص موجات ضوئية"[و]، أو الموجات الكهرومغناطيسية.

(أ) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٧، ص١٢١.

(ب) انظر: إثباته لهذه المسألة فيما يلي.

(ج) انظر في ذلك كتاب **الطبيعة** ٢١٥/ ٢٤-٢١٦/ ١٢.

(د) هناك من فلاسفة الإسلام من يقول بالمكان المطلق وهو محمد بن زكريا الرازي.

(هـ) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص١٢٧.

(و) ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، نقلا عن بول جانيه وجبريل سياى: **مشكلات ما بعد الطبيعة**، ترجمة يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو، ١٩٦١، ص٩٠.

(ل) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج١، ص١٢٣.

(م) المصدر السابق، ص١٢٣.

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي، **أفلاطون**، ص١٧١-١٧٢، وانظر مقدمة ريفو ترجمة بربارة، ص٩١-٩٨.

(٢) **طيماوس** ١٣٣، كورنفورد، ص٥٢، ريفو، ص٢١٧.

أما عن الخلاء داخل العالم فإن كلام أفلاطون عن طريقة صنع نفس العالم التي تمت بحسب نسب رياضية وإن بين هذه النسب مجالات أو فراغات لم يتم ملؤها[1]، وكذلك ما ذكره من أن ذرات العناصر مركبة من سطوح هي أما مثلثات أو مربعات[2]، كل هذا يمكن أن نستنتج منه إمكان وجود الخلاء داخل العالم.

ويرى الأستاذ عبدالرحمن بدوي أن أفلاطون فهم المكان بوصفه الخلاء المطلق[3] لا على أنه المادة، وهذا الرأي يسمح بالقول بوجود الخلاء داخل العالم وخارجه.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

أما أرسطو فقد اهتم بمسألة الخلاء، وبحثها بحثا مفصلا في الفصول ٦-٩ من المقالة الرابعة، وقد عرض حجج القائلين بالخلاء التي تتلخص في قولهم بأن الحركة المكانية تستلزم وجود الخلاء ضرورة، ثم فنّد أرسطو هذه الحجج وبين أن الحركة مستحيلة في الخلاء[4]، وبالتالي فالخلاء داخل العالم لا وجود له.

أما عن الخلاء خارج العالم فإن أرسطو يقرر كما تقدم القول أنه لا يوجد أجسام البتة خارج العالم، لأنها لو وجدت فإنها ستكون إما بسيطة أو مركبة، وستكون مواضعها هناك إما طبيعية أو عرضية، والموجودات أما إن تتحرك إلى أعلى أو إلى أسفل باتجاه الوسط أو بالحركة الدائرية، ولكن الجرم المتحرك بالحركة الدائرية لا يغير موضعه. ولذلك فلا يوجد أجسام دائرية خارج العالم، وعلى ذلك فإن وجدت أجسام خارج العالم فستكون من الأجسام المتحركة بالحركة المستقيمة، وهي العناصر الأربعة، ولكن هذا الموضع سيكون موضعا غير طبيعي لها، وعند أرسطو قاعدة مقررة، وهي: إذا كان موضع لشيء ما موضعا عرضيا فإنه يكون بالضرورة طبيعيا لغيره، وبناء على هذه القاعدة سيكون خارج العالم

---

(١) طيماوس ٣٦، مقدمة ريفو، ٥٩-٧٤، كورنفورد، ص٦٦-٧٢.

(٢) طيماوس ٥٤ ج - ٥٥ج، مقدمة ريفو، ص١٠٦-١٠٨، كورنفورد، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٣) عبد الرحمن بدوي: افلاطون، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص١٧٣.

(٤) يرى أرسطو أن سرعة الجسم تتناسب طرديا مع كثافة الوسط الذي يتحرك خلاله، وبناء على ذلك تكون سرعة الجسم في الخلاء (كثافته صفر) غير متناهية وهو مستحيل، فالخلاء مستحيل، انظر تفصيلا أكثر في كتاب: Sir D. Ross: Aristotle, PP. 87-89. وفي كتاب: ماجد فخري، أرسطوطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨، ص٤٤.

موضع طبيعي لأجسام غير العناصر الأربعة، وحيث إنه لا توجد أجسام غير العناصر الأربعة تتحرك بالحركة المستقيمة، فإنه لا توجد خارج العالم أية أجرام ولا يمكن أن توجد، وهكذا فخارج العالم لا يوجد ملاء كما لا يوجد خلاء، إذ المقصود بالخلاء هنا الشيء الذي ليس فيه شيء من الأجرام البتة، ولكنه يمكن أن يكون فيه[1].

وهكذا لا يوجد خارج العالم خلاء أو ملاء في نظر أرسطو، وهذه النتيجة تتفق مع ما وصل إليه الكندي، لكننا نجد اختلافا بينهما في طريقة إثبات هذه النتيجة، فبرهان أرسطو يعتمد على فكرة الأماكن الطبيعية للعناصر وعلى أن الموضع غير الطبيعي لجسم هو بالضرورة موضع طبيعي لغيره، أما برهان الكندي فيعتمد على فكرة أساسية في "علم الكون" عند الكندي، وهي عدم وجود عظم لا نهاية له بالفعل، وبالتالي تناهي جرم العالم.

وللإنسان أن يقارن بين برهان الكندي على هذه المسألة وبرهان أرسطو لكي يلاحظ ما يميز برهان الكندي من وضوح وبساطة.

ثالثاً- شكل العالم :

أ- راي الكندي

يعتمد الكندي في إثباته لكروية العالم على حقائق سبق له إثباتها ومعالجتها من قبل، واعتبرها مقدمات لإثبات كروية جرم الكل، وهذه المقدمات هي:

١) أن الجرم الأقصى يتحرك بالحركة الدائرية حول المركز[2] أو الوسط.

٢) لا يمكن أن يوجد جرم لا نهاية له، ولذلك فجرم الكل متناهي العظم[3].

---

(١) انظر هذا البرهان في كتاب السماء والعالم، الصفحات ٢٧٨ ب ٢٥-٢٧٩ ب ٤ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص١٩١-١٩٥.

(٢) هذه القضية من القضايا المسلم بها عند الكندي وغيره ممن سبقه وجاء بعده، ولكن الكندي في كلامه في هذا الموضوع يقول: "إن كان قد ثبت أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى" (رسائل الكندي، ج١، ص٤٨) ولا نعلم إن كان أثبت هذه القضية بغير إثبات الملاحظة للكواكب وحركاتها، فليس في رسائله الموجودة بين أيدينا إثبات لهذه القضية، ويجوز أن يكون هناك إثبات ما في إحدى رسائله المفقودة.

(٣) سبق إثبات هذه القضية.

٣) ليس خارج جرم الكل (العالم) خلاء ولا ملاء[١].

ويعتمد الكندي في إثباته لهذه القضية بالإضافة إلى هذه المقدمات، على بعض الحقائق الهندسية الخالصة[٢]، مما يجعل برهانه هنا برهانا رياضيا هندسيا، كما يدل على أثر الرياضيات في تفكير الكندي من حيث اعتماده على حقائقها في عدد من براهنيه وأبحاثه المتعلقة بالطبيعة والعالم، ومن حيث استخدامه منهجها في تفكيره بوجه عام.

وفيما يلي إثباته لكروية العالم:

بما أن جرم الكل يتحرك حول مركز ثابت، لذلك فإن أبعاد نهاياته من المركز: إما أن تكون متساوية ليكون جرم الكل كرويا، وهذا مطلوب برهاننا.

وإما أن تكون أبعاد نهاياته من المركز غير متساوية فلا يكون الشكل عندئذ كرويا وإنما يكون شكلا ذا قواعد وزوايا[٣].

ولكن جرم الكل الذي يتحرك حول مركزه الثابت مستحيل أن يكون ذا قواعد وزوايا، وإثبات ذلك كالآتي:

لنفرض أن جرم الكل ذو قواعد وزوايا كالشكل المرسوم الذي أمامنا وهو (أ ب جـ د هـ)، ولتكن نقطة (و) هي المركز الذي يدور حوله هذا الجرم.

لو أنزلنا العمود (و ز) على (أ ب)، فإن (و ز) سيكون أصغر من (أ ب) لأن (أ ب) وتر المثلث (أ و ز) القائم الزاوية، والوتر هنا أكبر الأضلاع، لذلك يمكننا أن نمد (و ز) إلى النقطة (ح) بحيث يكون أ و = و ح.

الآن إذا دار هذا الجرم حول الوسط (و) فإن نقطة (أ) ستنتقل وتصبح في مكان نقطة (ح) فحينئذ لا بد أن تكون المسافة (ز ح) كانت خلاء أو كانت ملاء أي إنها إما أن تكــون

---

(١) انظر إثبات ذلك فيما سبق.

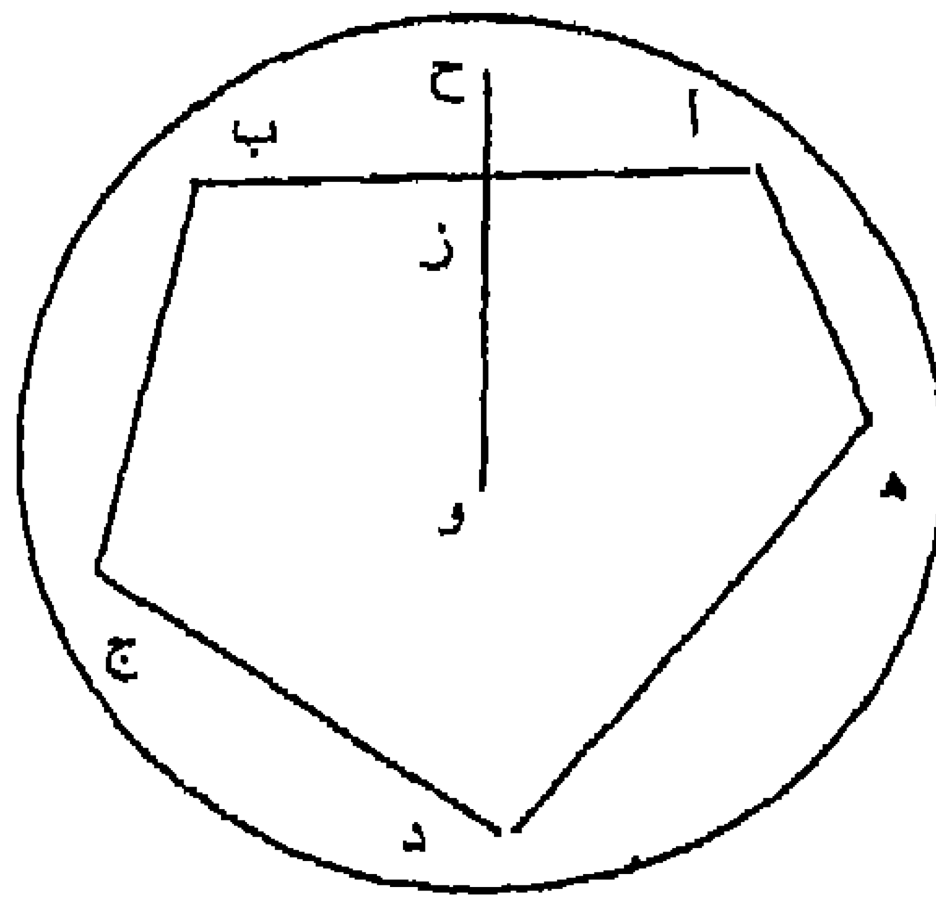
(٢) كخصائص الدائرة الهندسية وما يتعلق بها من أوتار وأقطار وأنصاف أقطار، وكذلك خصائص المثلث القائم الزاوية، وهو واضح في البرهان والشكل المرسوم معه.

(٣) يجب أن نلاحظ هنا أنه ليس من الضروري أن يكون كل شكل غير كروي شكلا ذا قواعد وزوايا كالشكل البيضاوي مثلا فإنه لا قواعد ولا زوايا له – كما وضح الكندي – ولكن البرهان الرياضي الذي قدمه فيلسوفنا هنا ينطبق بلا شك على كل شكل غير كروي سواء كان ذا قواعد وزوايا أو غير ذي قواعد وزوايا كالبيضاوي مثلا.

فارغة تماما لا جسم يشغلها أو أنه كان جسم يشغلها.

ولكن المسافة (ز ح) إنما هي مسافة فرض وجودها خارج جرم العالم قبل أن تتحرك نقطة (أ) وتنتقل إلى موضع نقطة (ح) وبما أنه لا يوجد خارج جرم العالم خلاء ولا ملاء، فإن مسافة (ز ح)، المفروضة خارج جرم العالم ليست خلاء ولا ملاء، وقد أثبتا ضرورة أن تكون خلاء أو ملاء (بحسب فرضنا وهو جرم العالم ذو قواعد وزوايا)، فهذا خلف لا يمكن.

فإذن، ليس جرم الكل ذا قواعد وزوايا، لما نتج عن فرضه كذلك من الخلف، فلا بد إذن أن يكون كروي الشكل ضرورة[1].



ب-رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي

أما **أفلاطون** فهو يرى أن شكل العالم كروي، كما تقدمت الإشارة، وذلك لأن الشكل الكروي أكمل الأشكال وأكثرها اتساقا[2]، وهذا الرأي تتضح فيه النظرة اليونانية الفنية للكون، والفرق واضح بين كلام أفلاطون وبين ما قدمه الكندي لإثبات هذه المسألة.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

أما **أرسطو** فقد قدّم ثلاثة براهين لإثبات كروية العالم ونحن نذكرها مستخلصة من كلامه وموضوعه على طريقة أكثر ملاءمة لتعبيرنا في هذا العصر، وفيما يلي بيانها:

١) السطح الدائري: في نظر أرسطو، أتم السطوح وأولها فهو تام لأنه لا يمكن أن يزاد في محيطه، بينما السطوح الأخرى يزاد في الخطوط التي تحدها، وهو أول السطوح لأنه يحـيط به

---

(١) انظر كلام الكندي في هذا البرهان، رسائل الكندي، ج٢، ص٤٩، ٥٠.

(٢) طيماوس ٣٣ ب، كورنفورد، ص٥٤؛ ريفو، ص ٢١٨.

خط واحد، أما باقي أنواع السطوح فيحيط بها خطوط كثيرة؛ ولأن الواحد في أي نوع قبل الكثير بطبيعته وكذلك البسيط قبل المركب[1].

ومثل هذا يقال في الجرم الكروي "الفلكي" فهو أتم الأشكال الجرمية وهو أولها وقبلها، لأنه محاط بسطح واحد، أما باقي أشكال الأجرام فيحيط بها سطوح كثيرة. ولكن الشكل الأول لا بد أن يكون للجرم الأول والجرم الأول هو الذي في المحيط الأقصى للكل، فلا بد أن يكون كرويا، هذا بالإضافة إلى أنه يتحرك حركة دائرية[2].

وإذا كان الفلك الأقصى مستديرا كانت الأجرام المتصلة به المماسة له من الداخل مستديرة أيضا. وهكذا فالعالم ككل كروي الشكل.

هذا هو الدليل الأول[3] الذي أورده أرسطو، والذي تبدو فيه الأفكار المعتمدة على الخيال الرياضي الفني، وإن كان هذا الخيال يرجع إلى سابقيه كأفلاطون والفيثاغوريين.

٢) أما الدليل الثاني الذي أورده أرسطو على كروية العالم، فهو خال من العناصر الخيالية، ولكن قبوله مرهون بقبول الأفكار التي يعتمد عليها، فهو يعتمد على فكرتين أساسيتين في "علم الكون الأرسطي" وهما:

أ. أن "الكل" يتحرك حركة دائرية وهذا في نظر أرسطو أمر ملاحظ بالفعل[4].

ب. أنه لا يوجد خارج العالم لا خلاء ولا ملاء.

وبناء على هذه الأفكار، فإنه لو كان شكل الكل عدسيا Lentiform أو بيضاويا Ovirform أو أي شكل آخر، فإن أطراف هذا الشكل أثناء حركتها ستترك مكانها وتنتقل إلى موضع جديد، وقد كان هذا الموضع لا خلاء ولا ملاء، وهو الآن ملاء، وهذا مستحيل، وبالتالي لا بد أن يكون شكل الكل كرويا لأن الشكل الكروي هو الشكل الذي لا يغير موضعه في أثناء حركته الدورانية[5].

---

(١) السماء والعالم، ٢٨٦ ب ١٦-١٨، نشرة الأستاذ بدوي، ص ٢٣٨.

(٢) السماء والعالم، ٢٨٧ أ ٢ -٥، نشرة الأستاذ بدوي، ص ٢٤٠.

(٣) انظر تفصيل الدليل في كتاب السماء الصفحات ٢٨٦ ب ١٠ - ٢٨٧ أ ١٣، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٣٨-٢٤١.

(٤) وذلك حسب تصور العالم في ذلك الوقت طبقا للأحوال الظاهرة.

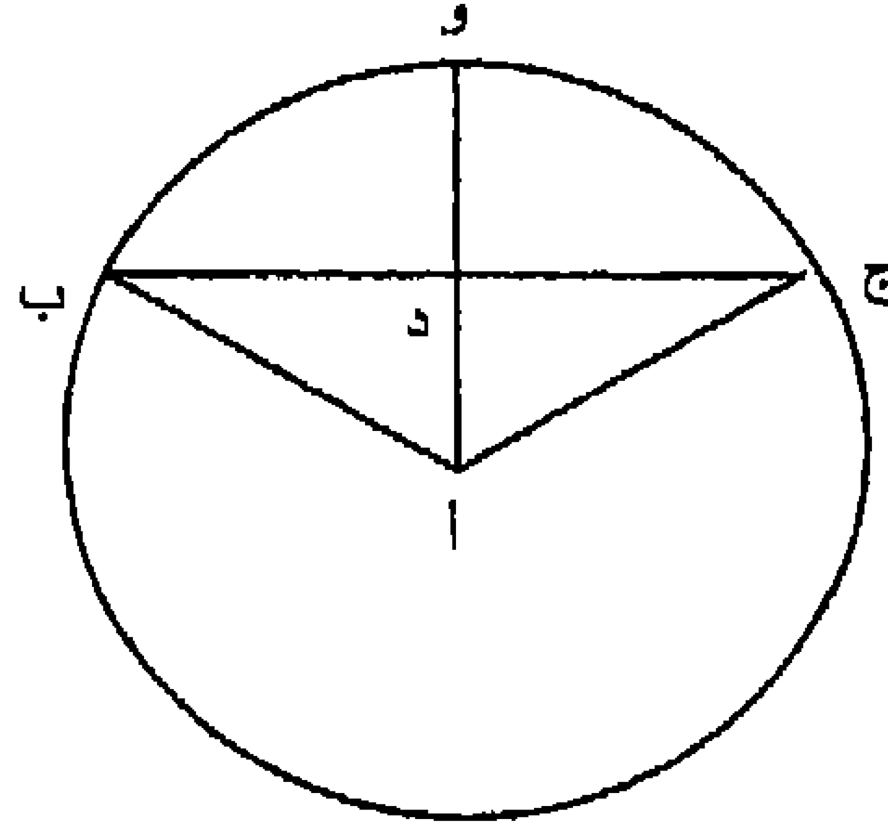
(٥) انظر المصدر السابق، ص ٢٨٧ أ ١١-٢٣، نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٤١-٢٤٢.

٣) وهناك دليل ثالث قدمه أرسطو وفيه يرى أنه يمكن استنتاج أن السماء كروية من ملاحظة الأجسام القريبة من الوسط، فنحن نرى أن الأرض محاطة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار، وهكذا...، فلا بد إن كان سطح الماء مستديرا أن يكون بناء على هذه القاعدة، هذا العالم كرويا.

ولذلك برهن أرسطو على أن سطح الماء كروي، وبرهانه كالآتي:

إن الماء يسيل إلى أسفل المواضع، وأسفلها هو أقربها من مركز الكل.

لنفرض أن مركز الكل نقطة (أ)، وإذن، فنقطتي جـ، ب أبعد عن المركز من نقطة (د) لذلك فلو كان ماء عند نقطة جـ فإنه يسيل إلى (د) ويظل الماء في السيلان بدون توقف إلى أن يصبح بُعد جميع نقاط سطوحه عن المركز متساويا، وهذا لا يكون إلا إذا اتخذ سطح الماء شكل سطح جـ و ب الذي هو سطح كرة، وهكذا لا بد أن يكون سطح الماء سطحا كرويا وبالتالي – كما أشرنا آنفا – أن يكون شكل العالم كله بناء على ذلك كرويا أيضا[1].



وهكذا قدَّم لنا أرسطو برهانا يعتمد على اعتبارات فنية مرتبطة ببعض الحقائق الرياضية، وهو البرهان الأول الذي تقدم ذكره وبرهانين آخرين يعتمدان على بعض المبادئ الطبيعية والهندسية.

أما الكندي فقدَّم لنا برهانا يعتمد على بعض المبادئ الطبيعية والهندسية[2] أيضا، وبرهان الكندي هذا في جوهره يشبه برهان أرسطو، إلا أنه أوضح عرضا وأكثر دقة وإحكاما.

(١) انظر المصدر السابق، ٢٨٧ أ ٣٢-٢٨٧ ب ١٥، نشرة الأستاذ بدوي ص٢٤٢-٢٤٥.

(٢) انظر برهان الكندي هذا فيما سبق.

وهنا نلاحظ ملاحظة هامة تكشف لنا عن طبيعة تفكير الكندي ومنهجه في البحث، فهو- كما نحب أن نشير دائما- يعتمد في براهينه كثيرا على استخدام الحقائق الرياضية ضمن هذه البراهين وكجزء داخل فيها ومتمم لها[1]، هذا بالإضافة إلى أن الصورة التي يصوغ فيها براهنيه صورة رياضية في كثير من الأحيان، ولهذا رأينا الكندي هنا يأخذ ببراهين أرسطو مع الاهتمام بعرضها عرضا أكثر دقة ووضوحا، بينما لم نجده أخذ بشيء من براهين أرسطو في إثبات تناهي العالم على كثرة تلك البراهين وتنوعها، والسر في ذلك، فيما يبدو أن الكندي كان ياخذ ما يناسب طريقته ومنهجه في البحث والتفكير[2] ويدع ما لا يرتضيه أو ما يختلف عن طريقته في البحث، ولهذا رأينا في هذه المسألة تشابها بين براهين أرسطو والكندي.

رابعاً: بناء العالم وأقسامه الرئيسية

أ- رأي الكندي.

تصور الكندي لبناء العالم مأخوذ من تصورات اليونان وبخاصة تصور أرسطو له وتصحيحات بطلميوس عليه[3]، فقد ترجمت معظم كتب أرسطو الطبيعية ومنها كتاب السماء والعالم إلى العربية في عصر الترجمة الأولى[4]، كذلك أيضا أهم مؤلفات بطلميوس ومنها كتاب المجسطي، وهذه المؤلفات اليونانية كانت معروفة للكندي.

العالم، في تصور الكندي، كما هو في تصور أرسطو، قسمان: "ما فوق فلك القمر" وما

---

(1) استخدام الكندي للرياضيات كجزء داخل في صميم بحثه أمر يستنتج بسهولة من استعراض أبحاثه المختلفة. هذا بالإضافة إلى بعض الإشارات المتفرقة في كلامه على اعتماده على الرياضيات. ومن هذه الإشارات قوله في نهاية رسالته في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل وهو: "ويمكن أن نبين أن جرم الكل كري من الصناعة الرياضية"، انظر: رسائل الكندي، ج٢، ص٥٣.

(2) وهذا يتفق مع طريقته في التأليف التي أشرنا إليها فيما سبق.

(3) انظر: A. Badawi: **Histoire de la Philosophie en Islam**, P. 418.

(4) أشرنا فيما سبق إلى الترجمة العربية القديمة والتي نشرها الأستاذ المحقق الدكتور عبدالرحمن بدوي، وقد وجدنا في إحدى مخطوطات استانبول معلومات هامة عن تاريخ هذا الكتاب عند العرب، بالإضافة إلى التأكد من مترجم النشرة التي حققها الأستاذ بدوي وهو يحيى بن البطريق، وكذلك اللغة التي نقلت عنها الترجمة وهي من السرياني وقد فصلنا ذلك في بحث مستقل نشر بعنوان: معلومات جديدة عن كتاب السماء والعالم عند العرب، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، المجلد ٤، العدد ١٣، ١٩٨٤، جامعة الكويت.

"دون فلك القمر"، وهو عالم الكون والفساد، والكندي يتكلم عن وجود هذين القسمين في مواضع مختلفة من رسائله، معتبرا أن هذه حقيقة معروفة ومنتهية.

أما القسم الأول، ما فوق فلك القمر، فيمتد "ما بين جضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك"[1]، وهو يشمل الأجرام السماوية التي يسميها الكندي "الأشخاص العالية"[2]، وهذا القسم "لا يعرض فيه الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي صيّر الله جلّ ثناؤه، له"[3]، لأن هذه الأجرام من مادة ذات طبيعة ثابتة، كما سيأتي بيانه مفصلا، وهذه الأشخاص العالية منها "الكواكب المتحيرة"[4] أو السيارة وهي التي تتحرك حركة دائرية حول مركز الكل، ومنها أيضا "النجوم الثابتة"[5] وهي التي تتحرك بحركة الفلك الأقصى الذي يسمى أيضا فلك النجوم الثوابت[6].

أما القسم الثاني وهو "ما دون فلك القمر" فيتكون من أربعة عناصر عظام هي "النار والهواء والماء والأرض وما هو مركب منها"[7] وهذا هو ترتيبها ابتداء من جهة القمر، والأرض كروية، وهي "بكاملها واقعة في مركز الكل"[8] وسطوح العناصر الأخرى في تجمعاتها الطبيعية، كروية أيضا، فسطح الماء كروي وكذلك سطح الهواء والنار، "وهذه الأربعة عناصر غير كائنة ولا فاسدة بكليتها"[9]، ولكنها كذلك في بعض أجزائها فقط، وأما المركبات من العناصر الأربعة "أعني الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك"[10] فهي كائنة فاسدة كأفراد وأشخاص، باقية كأجناس وأنواع[11].

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١١٩.

(2) المصدر السابق، ص١١٦، ١٢١.

(3) المصدر السابق، ص٢٢٠.

(4) ورد ذكر هذه الأمور كلها في كتاب الكندي في الصناعة العظمى، مخطوط رقم ٤٨٣٠/ أياصوفيا، ص٥٨ ظ.

(5) المصدر السابق، ص٥٨ ظ.

(6) المصدر السابق، ص٥٨ ظ.

(7) المصدر السابق، ص٢٢٠.

(8) المصدر السابق، ص٢٢٠.

(9) المصدر السابق، ص٢٢٠.

(10) المصدر السابق، ص٢٢٠.

(11) المصدر السابق، ص٢٢٠.

ولكل عنصر من العناصر الأربعة طبائع، سنتكلم عنها أيضا فيما يلي.

ب-رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي.

أوضحنا أن تصور الكندي لبناء العالم الذي يرجع إلى تصورات اليونان، فإذا حاولنا معرفة **تصور أفلاطون** لبناء العالم وجدنا أنه يقرر أن العالم كروي الشكل، كما نجد عنده تفريقا بين القسم من العالم الذي يحتوي على الأجرام السماوية المتحركة بالحركة الدائرية، وبين القسم الآخر الذي يضم كرات العناصر الأربعة، فالأجرام السماوية مزودة بنفوس تنتج عنها الحركة الدائرية المنظمة[1]، بينما العناصر الأربعة ليس لها نفوس، وهكذا – كما لاحظ بيرنت Burnet - نرى أن أفلاطون "قدم لنا لأول مرة المفهوم الحاسم بأن طبيعة الأجرام السماوية مختلفة تماما عن طبيعة عالم ما تحت فلك القمر"[2].

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي.

أما **تصور أرسطو** لبناء العالم، فقد قدر له أن يظل التصور الصحيح في نظر الناس لفترة طويلة جدا، فقد تمسكوا به قرابة ستين جيلا[3]، لدرجة أن آراءه باتت" تحمل طابع السلطة العليا التي لم يستطع أن يعارضها إلا أفراد قلائل اتصفوا بالجرأة"[4]، وقد اقتنع المثقفون بأن الصورة التي رسمها أرسطو لهذا الكون هي الصورة التي يعيشون داخلها بالفعل. وقد ترك ذلك أثره في طريقة تفكيرهم وكلامهم، كما تمثل في منجزاتهم الأدبية والخيالية العليا[5]، لدرجة أن كثيراً من الباحثين يرون أنه لا بد من معرفة آراء أرسطو عن العالم لفهم تاريخ الفكر في التراث الغربي[6].

---

(1) John Burn: **Greek Philosophy**, London, 1932, P. 335.

(2) Ibid., P. 347.

(٣) برتراند رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٢، ١٩٦٧، ص٣٢٤.

(4) S.Sambursky: **The Physical World of the Greeks**, Trans. From the Hebrew by: Merton Dagut, London, P. 80.

(٥) من هذه المنجزات الأدبية المشار إليها قصيدة "الفردوس" لدانتي. انظر: رسل: المصدر المتقدم ٣٣٠.

(6) J. H. Randall: **Aristotle**, P. 145.

أما هذه الصورة التي رسمها أرسطو[1]، فهي لا تكاد تختلف في جملتها عما رأيناه عند الكندي، فهو يرى أن العالم كروي الشكل وأنه يقسم إلى قسمين: ما فوق فلك القمر، ويشمل الأجرام السماوية المتحركة بالحركة الدائرية، وما تحت فلك القمر ويشمل كرات العناصر الأربعة: الأرض في الوسط وهي كروية ويليها كرة الماء فكرة الهواء فكرة النار.

والأجرام السماوية مكونة من عنصر غير العناصر الأربعة وهي لا تخضع للكون والفساد، أما عالم تحت فلك القمر فهو عالم الكون والفساد. وفي عالم ما فوق فلك القمر أفلاك كثيرة، قدَّر أرسطو عددها بستة وخمسين فلكا، بما فيها الفلك الأقصى[٢]، الذي هو أعلى هذه الأفلاك، وقد أسماه أرسطو السماء الأولى، وسماه العرب الفلك الأقصى أو الفلك المحيط، وأدنى هذه الأفلاك إلى وسط الكل فلك القمر.

وإذا قارنا بين تصور الكندي وتصورات أفلاطون وأرسطو نجد تشابها في الصورة العامة: كروية العالم، وقسمته إلى قسمين مختلفين: ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر، وفي الصورة التي رسمها أرسطو نجد تفصيلات أكثر مما نجده عند أفلاطون أو في رسائل الكندي الموجودة بين أيدينا.

ونجد أيضا بعض الاختلافات في التفاصيل الجزئية من ذلك عدد الأفلاك في القسم العلوي وعدد الكواكب السيارة، وهذه عند أفلاطون سبعة وعند أرسطو ستة وخمسون، أما بحسب ما لدينا من رسائل الكندي فلا نجد ذكرا لعدد الأفلاك أو الكواكب المتحيرة وإن كان يذكر في رسالته **في العلة الفاعلة للمد والجزر**[٣] خمسة منها.

ولا شك أن تصور الكندي لبناء العالم مأخوذ – كما ذكر الأستاذ عبدالرحمن بدوي بحق – من تصور أرسطو وتصحيحات بطلميوس عليه[٤].

---

(١) خصص أرسطو كتاب السماء والعالم المشار إليه فيما تقدم، وليرجع القارئ إلى بيان تصور أرسطو في العالم إلى تصدير الأستاذ بدوي لنشرته لهذا الكتاب من البداية إلى ص يد.

(2) Edward Zeller: **Outlines of the History of Greek Philosophy**, Trans. By::.R. Paimer, 13th. Edition, London, 1963, P. 182.

(٣) رسائل الكندي، ج٢، ص١٢٠، ١٢٥، وهي القمر، والشمس، زحل، الزهرة، عطارد.

(٤) انظر فيما سبق، ص٩٤.

على أنه يمكن القول إن الاختلافات بين أرسطو والكندي في تصور بناء العالم هي اختلافات فلكية، فالكندي كان فلكيا أيضا، وهو عرف أشهر كتب بطلميوس الفلكية، أعني كتاب **المجسطي**، وألف حول موضوعاته كتابه **في الصناعة العظمى**[١]، ولا شك أنه أصاب علم الفلك تطور منذ أيام أرسطو إلى زمان الكندي بالإضافة إلى أن العرب تلقوا تراثا في الفلك غير التراث اليوناني.

ونرى أنه من المفيد الإشارة إلى مصادر تصور أرسطو لبناء العالم بإيجاز، وفي ذلك يمكن القول إنها في جوهرها ترجع إلى آراء الفلكيين السابقين عليه والمعاصرين له[٢]، ونذكر على سبيل المثال مصدر أهم فكرتين في تصوره: الأولى فكرة تقسيم العالم إلى قسمين، وهذه ترجع إلى أفلاطون كما لاحظ بيرنت[٣]، والثانية فكرة الأفلاك المتحدة المركز وهذه ترجع إلى أيدكسوس Eduoxus[٤].

خامساً: المكان

لم يعالج الكندي في رسائله الموجودة بين أيدينا مسألة المكان ببحث مستقل، كما نجد عند أرسطو الذي خصص لدراسة المكان جزءا كبيرا من المقالة الثالثة من كتاب الطبيعة فلا نجد سوى مبحث مختصر في رسالته في **الجواهر الخمسة**[٥]، وهي رسالة ترجمت إلى اللاتينية في العصور الوسطى وفقد أصلها العربي، وما قدمه الكندي في هذه الرسالة هو اختصار شديد لرأي أرسطو في المكان، حيث يتابع الكندي في هذا الاختصار عرض أرسطو تماما.

---

(١) هذا الكتاب لا زال مخطوطا، ويقع ضمن مخطوط ٤٨٣٠/ أيا صوفيا باستانبول، من ص (٥٣ و) إلى ص (٨٠ ظ) وتحتوي صفحته على ٢٣ سطر بكل سكر ١٥ كلمة. وللكتاب مقدمتين الأولى قصيرة واستغرقت أحد عشر سطرا والثانية طويلة إذا استغرقت ٩ سفحات تقريبا وقد بين في هذه المقدمة ما يلزم أن يقدم من العلوم قبل دراسة الصناعة العظمى التي الف فيها بطلميوس كتاب المجسطي، كما بين فيها هدفه من تاليف هذا الكتاب وطريقته في ذلك حيث أكد – كما أشرنا سابقا – أنه لا يترجم وإنما يعرض أقوال السابقين على أقصد سبلها ويتم ما لم يتموه بقدر طاقته، وقد اطلعنا على هذا الكتاب واستفدنا منه في بعض المواضع من بحثنا.

(2) Sir D. Ross: **Aristotle**, P. 96.

(3) J. Burnet: **Greek Philosophy**, P. 347.

(4) J. Burnet: **Greek Philosophy**, P. 347.

(٥) رسائل الكندي، ج٢، ص٢٦-٣٠.

وهذه الرسالة، كما يرى الأستاذ أبو ريدة هي "من أولى محاولاته في التأليف"[1]، ويؤيد هذا الرأي ما نجده له في بعض رسائله الهامة – مثل رسالته **في الفلسفة الأولى** ورسالته **في حدود الأشياء ورسومها**، وهي رسائل كتبت أيام نضج الكندي الفكري والفلسفي، من آراء تختلف عما ورد في كتاب **الجواهر الخمسة** وخصوصا في مسألة المكان، ولذلك فإن هذه الآراء الأخيرة هي التي تعبر عن رأي الكندي.

أ- رأي الكندي في المكان:

يعرف الكندي في رسالته **في حدود الأشياء ورسومها** المكان بقوله: "المكان نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به"[2]، ونرى في هذا القول تعريفين للمكان: الأول منهما هو قوله: "المكان نهايات الجسم" والثاني قوله: "ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به" والتعريف الأخير هو تعريف أرسطو وإن كان ينقصه ما يفيد سكون الأفق المحيط[3]؛ وسنعتبر التعريف الأول معبرا عن رأي الكندي، لأنه أورده أولا دون ذكر أية لفظة أو عبارة تفيد التشكيك فيه، ولأن التعريف الثاني يبتدئ بما يوحى عدم اعتقاد حاكيه به، وهو ما تفيده كلمة "ويقال"، كما أن التعريف الأول هو الذي يتفق مع ما ورد متفرقا عن المكان عند الكندي، من ذلك ما وصف به المكان من أنه محمول في الجرم[4]، أما لماذا أورد الكندي التعريف الثاني فلعل ذلك راجع إلى شهرة التعريف وذيوعه بين أوساط المتفلسفين.

ويربط الكندي في موضع آخر، المكان بالجسم المتمكن فيه بقوله: "والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا"[5]، ولذلك فالقول بـ"مكان لا متمكن فيه"[6] قول خاطئ ووجوده مستحيل، بل وأكثر من ذلك يرى الكندي أن المكان محمول في الجرم – كما سبقت

---

(1) رسائل الكندي، ج٢، ص١٧.

(2) المصدر السابق، ج١، ص١٦٧.

(3) انظر: تعريف أرسطو للمكان فيما يلي.

(4) رسائل الكندي، ج١، ص١١٦.

(5) المصدر السابق، ص١٠٩.

(6) نفس المصدر، ص١٠٩.

الإشارة، وذلك في قوله "فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان... وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضا، إذ الجرم متناه"[1].

ونستطيع أن نستنبط من أقوال الكندي المختصرة هذه في توضيح مفهوم المكان عنده ما يلي:

١) إن المكان سطح لأنه نهايات الجسم وهو "ما له ثلاثة أبعاد"[2]، هي سطحه، كما أن نهايات السطح خطوط ونهايات الخطوط نقاط[3].

٢) إن المكان لا ينفصل عن الجسم، إذ إنه نهايات الجسم التي هي سطحه ونهايات الجسم لا تنفصل عنه: كما أن قوله بأن المكان محمول في الجرم يفيد بأن وجود المكان تابع لوجود الجسم وأنه ليس له وجود منفصل عن الجسم.

٣) إن طبيعة الجسم وطبيعة نهاياته التي هي مكانه طبيعتان مختلفتان، إذ نستطيع أن نتكلم عن الجسم وعن مكانه كأمرين منفصلين، أي إننا نستطيع فصلهما في الذهن برغم أنهما متلازمان معا في الوجود لا ينفصلان، مثل ذلك مثل كلامنا عن الجسم وطبائعه، وعن الحركة فقط، أو الزمان فقط، وعلى ذلك يمكن أن نقول إن طبيعة المكان ليست مادية، ولكنها من طبيعة الامتداد.

٤) إن المكان لارتباطه بالجسم، غير ثابت، خلافا لما عند أرسطو، فالجسم يتحرك وينتقل، وبالتالي فمكانه في تصور الكندي ينتقل بانتقاله ويتغير معه في حركاته المختلفة، لكنه مع ذلك لا يقع عليه الكون أو الفساد، شأن الأجسام الكائنة الفاسدة، لاختلاف طبيعته عن طبائع الأجسام المختلفة.

٥) في ضوء تعريف الكندي يمكننا القول بأنه لا مجال للتفريق بين ما أسماه أرسطو "مكانا

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٥.

(٣) لم نجد مثل هذا الرأي الذي قلناه في رسائل الكندي الموجودة بين أيدينا ولكنه يقول: (في ص ١٥٨ في الجزء الأول من الرسائل: "ونهاية البعد لا بعد" ومثل هذا يمكن أن يقال عن نهايات الجسم ونهايات السطح والخط، وهذا ما وضحه أرسطو في كتاب الطبيعة (٢٠٩ أ ٧-١٣) وليرجع القارئ إلى شرح يحيى بن عدي لهذا الموضع من كتاب الطبيعة نشرة الأستاذ بدوي، ص٢٨١.

عاما Common Place" و "مكانا خاصا Proper Place" – كما سنذكر فيما يلي – ذلك أن كل جسم له مكانه، فأنا داخل الغرفة لي مكاني الذي هو نهايات جسمي، والغرفة لها مكانها الذي هو نهايات جرمها، وليس مكاني جزءا من جسم الغرفة.

٦) يتبع النقطة السابقة رفض القول بمكان مطلق كالذي نجده عند الرازي الطبيب مثلا أو عند نيوتن، والأقرب إلى فهم الكندي بناء على ربطه الجسم بمكانه واعتبار المكان محمولا في الجسم، أنه يعتبر المكان أمرا نسبيا، فالمكان مكان لجسم ما، وبالتالي فيمكن القول – بحسب تفكير الكندي – إنه لو تصورنا عدم وجود أي جسم فلن يكون عندنا شيء نسميه المكان، فالكندي ليس من القائلين بوجود مكان مطلق.

ب- تعقيب على رأي الكندي في المكان:

سنحاول في هذا التعقيب إبراز ما تضمنه هذا التعريف الذي نكاد لا نجد له شبيها عند فلاسفة المسلمين القدماء، من تصور عميق لحقيقة المكان الغامضة، كما صرح بذلك أرسطو(١) قديما وآينشتين حديثا(٢).

لقد لفت انتباهنا إلى هذا، كلام لآينشتين كتبه في أول كتابه: **Relativity, The Special and The General Theory**، وهذا نص كلامه: "لقد أردت أن أوضح أن الزمان – مكان ليس بالضرورة شيئا يمكن أن نمنحه وجودا منفصلا بطريقة مستقلة عن الأجسام الموجودة فعلا في دنيا المادة، إن الأجسام المادية ليست "في المكان" بل هي "امتداد مكاني"، وبهذه الطريقة يفقد تصور المكان الفارغ معناه"(٣).

---

(١) الطبيعة: ٢٠٨ أ ٣٢-٣٤.

(٢) البرت أينشتاين: النسبية، النظرية الخاصة والعامة، ترجمة رمسيس شحاته، مراجعة محمد مرسي أحمد، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٤.

(٣) كتب آينشتين هذا الكلام في أول كتابه المشار إليه كتعليق بمناسبة الطبعة الخامسة عشرة لكتابه هذا وقد كتبت في ١٩٥٣، وهذا نصه من الترجمة الإنجليزية التي رجعنا إليها:

"I wished to show that space – time is not necessarily to which one can ascribe a separate existence, independently of the actual objects of physical reality. Physical objects are not in space, but these objects are spatially extended. In this way the concept "empty space" loses its meaning". P. vi.

وعنوان هذا الكتاب بالإنجليزية

(Einstein: **Relativity, The special and the General Theory,** Trans by: Robert W. Lawson, 1970).

وآينشتين يربط رأيه هذا بأفكار ديكارت حيث يقول:

"وهكذا لم يكن ديكارت بعيدا عن الصواب حينما اعتقد أنه يجب استبعاد وجود فضاء فارغ ... ولقد رأينا أننا لكي ندرك تماما اللّب الحقيقي لفكرة ديكارت وكنهها استوجب الأمر أن نلجأ إلى فكرة المجال كممثل للحقيقية مرتبطة مع مبدأ النسبية العامة، إذ ليس هناك مكان "خال من المجال"[1].

إن الفكرة الأساسية التي ينطوي عليها رأي آينشتين ورأي ديكارت كلها متضمنة في تصور الكندي لحقيقة المكان: ففيلسوفنا لا يقر بوجود مكان فارغ على الإطلاق، وإن كانت فكرة 'المجال' عنده غير واردة، كما لم تكن واردة أيضا عند ديكارت بالمعنى المعروف في الفيزياء الحديثة، وكذلك فالكندي لم يكن يفهم المكان أبدا كشيء منفصل عن الجسم – كما ذكرنا – وإنما هو أمر تابع له، إذ هو محمول فيه، وهذا أيضا ما قرره آينشتين.

وهكذا نستطيع القول دون مبالغة أو مجاوزة للحقيقة، بأن تصور الكندي للمكان أقرب بكثير للآراء الحديثة من تصورات غيره من فلاسفة اليونان والمسلمين، وهذا يبين لنا دقة تفكير الكندي في ذلك العصر البعيد.

ج-رأي أفلاطون في المكان والمقارنة مع رأي الكندي

أما إذا انتقلنا إلى **أفلاطون** وجدنا أن مفهومه عن المكان من الأمور الغامضة جدا، فهو في محاورة **طيماوس** يتكلم عن المكان أو المحل Place كلاما لا يستطيع المرء أن يستخلص منه نتيجة ما بسهولة، هو يقول في **طيماوس** (ص ٥٢ أ –د)[2] بعد أن يذكر وجود المثل Forms والموجودات الحسية التي هي محاكاة Copies للمثل، ما يلي: "... وثالثا المكان الذي هو أزلي وغير قابل للفساد، ويوفر موضعا لكل الأشياء التي تحدث، وهو لا يدرك بالحواس بل بضرب من التفكير الهجين"[3]، ويؤكد أفلاطون أنه لا بد لكل موجود أن يكون في مكان ما،

---

(١) المصدر السابق، الترجمة العربية، ص١٥٣، الترجمة الإنجليزية، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) Cornford، ص ١٩٢-١٩٨، ريفو، ص٢٧١-٢٧٢.

(٣) **طيماوس** ٥٢ ب Conford، ص١٩٢، ريفو، ص٢٧١، وعبارة التفكير الهجين تقابل بالإنجليزية بحسب ترجمة Cornford عبارة Bastard reasoning.

وإنما لبس على الأرض، ولا في جهة من السماء، فهو ليس بشيء[1].

فأفلاطون يميز بين ثلاثة أنواع من الموجودات:

الأول: المثل أو الصور Forms وهي ثابتة لا تتبدل ولا تبلى.

والثاني: وجود العالم الحسي الذي يشبه الوجود الأول من حيث هو محاكاة Copy للمثل، ولكنه موجود متغير متحول باستمرار.

أما الوجود **الثالث**: والذي ذكره في النص المتقدم، فهو المكان، وهو الوجود الذي تحدث فيه الصيرورة، وهو لا يدرك باللمس ولا يرى، أي لا يدرك بالحواس وإنما يدرك بنوع من التفكير الغريب غير الأصيل، فالخبرة الحسية لا تدركه وإنما تدلنا على أن الشيء لا بد أن يكون موجودا في مكان ما، فما ليس على الأرض ولا في جهة من السماء فهو ليس شيئا، كما أشرنا آنفا، والتفكير العقلي يبين لنا وجود المثل. أما معرفتنا فبهذا النوع الثالث من الوجود فليست آتية لا من إدراك حسي ولا من تفكير منطقي سليم وإنما من نوع من التفكير غير الأصيل (Bastard) الذي يمكن أن يكون بسلب كل الصفات والتحديدات عن الموجودات المتغيرة المختلطة، ليبقى بعد ذلك شيء هو بمثابة المكان الذي تجري فيه الصيرورة (أي تكوّن الأجسام وفسادها)، ليس لهذا الموجود شكل أو تركيب خاص به، وإنما هو يتشكل بكل الأشكال الممكنة، وهذا الموجود – كما يرى أغلب الشراح – ليس شيئاً آخر غير المكان الفارغ الذي يحوي بداخله الأشياء.

وفي مكان آخر من **طيماوس** (٥٠–٥١)[2] يتكلم **أفلاطون** عن القابل Recipient وهذا القابل ليس هو المثل Forms، وليس الأجسام الحادثة التي هي محاكاة Copies مصنوعة بحسب المثل، وإنما هي بمثابة وسط أو مجال Matrix يتغير ويتشكل بحسب الأشياء الداخلة فيه[3] ويشبهها **أفلاطون** "بالأم" كما يشبه المثل Models" بالأب والطبيعة التي تنشأ بينها بالابن[4]، وهذه الأم أو القابل ليست أيا من العناصر الأربعة وهي صعبة الوصف

---

(1) طيماوس ٥٢ ب Conford، ص١٩٢، ريفو، ص٢٧١.

(2) Cornford، ص ١٨٥–١٨٧. ريفو، ص ٦٧ –٦٨.

(3) طيماوس: ٥٠ جـ Confrod ص ١٨٥، ريفو، ص٦٧.

(4) طيماوس: ٥٠ جـ، Confrod، ص ١٨٥، ريفو، ص٦٧.

والتحديد، وأصح ما يمكن أن يقال فيها هو أنها تبدو لنا في صورة هذا العنصر وذاك من العناصر الأربعة، فنقول أنها نار إذا ظهر جزء منها مشتعل، ونقول أنها ماء إذا ظهر جزء منها سائل وهكذا[(١)].

فنحن نلاحظ هنا ثلاثة أنواع من الوجود: المثل والأشياء الحادثة والقابل Recipient، وفي الفقرة السابقة رأينا ثلاثة أنواع من الوجود: المثل والأشياء الحادثة والمكان فهل المكان هو ما أسماه القابل، أي المادة اللامتعينة القابلة لأن تغير هذا أو ذاك من العناصر؟ أم أن المكان يختلف عن القابل فكان محل فارغ.

أغلب الشراح مثل تسلر Zeller ولويس روبان[(٢)]، وكذلك بول جانيه وجبريل مياى في كتابهما **مشكلات ما بعد الطبيعة** وبيرنت Burnet[(٣)] اعتبروا أن أفلاطون يوحد بين المادة والمكان على نحو ما عند ديكارت، تقريبا، من توحيد الجوهر والامتداد، وهذا كذلك ما فهمه أرسطو من **طيماوس** حيث رد على أفلاطون بأن المرء لا يستطيع أن يوحد لا بين المكان ومادة الجسم ولا بين المكان وحد الجسم الخارجي، فأرسطو فهم أفلاطون على أساس أنه يعتبر المكان والمادة شيئا واحدا.

ومن الذين رأوا غير هذا الرأي تايلور Taylor، فهو يرى أنه ليس حقا أن أفلاطون يوحد بين المادة والمكان ويوافقه على ذلك "روس" D. Ross[(٤)]، ومثل ذلك ما يراه الأستاذ عبدالرحمن بدوي، وسبقت الإشارة إليه من أن أفلاطون فهم المكان ووصفه "الخلاء المطلق"[(٥)]. لا على أنه والمادة شيء واحد.

وأما الأستاذ ريفو فيرى في مقدمته لترجمة **طيماوس** أن أفلاطون لو أراد أن يكلمنا عن المكان الفارغ أو عن الجوهر المادي للأشياء لما وجد صعوبة في ذلك، ولكنه -هكذا يقول ريفو- "أخذ على نفسه أن يبيّن لنا كيف أنه من التشتت المنطقي الناتج من مفهوم الآخر"

---

(١) طيماوس: ٥٠ جـ، Confrod، ص ١٨٧، ريفو، ص٢٦٨.

(٢) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص٩٦.

(٣) بول جانيه وجبريل سياى، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو ١٩٦١، ص٨٠.

(٤) Burnet, P. 344 حيث يقرر أن "المادة الأولية في طيماوس هي مكان في ثلاثة أبعاد، ولا شيء غير هذا".

(٥) الطبيعة، ٢٠٩ ب ١٢، وانظر شرح D. Ross في كتاب **Aristotle's Physics**، ص٥٦٦.

يصدر من التشتت الطبيعي بدوره، أي استحالة وجود شيئين مختلفين في محل واحد معا[1]، ويقرر الأستاذ ريفو بعد ذلك أنه ليس للمكان كيان خاص، وهو إذا توخينا الضبط ليس جوهرا جديدا يضاف إلى جوهري: المثل Forms والحادثات المتغيرة Bodies or Copies، ولكن يفرض عليهما بضرب من الحتمية الباطنة أن تتكارثا بالتفوق، وهذه هي "الضرورة" التي يتكلم عنها أفلاطون ويروم أن يسلط عليها الأضواء، "ولا تهدف استعاراته إلا إلى إفهامنا إياها، فينتج عن ذلك أن تبدو استعاراته ملتبسة، بعضها ينطبق على الامتداد وبعضها على المادة، في حين أن أفلاطون (في نظر ريفو) لا يقصد لا المكان ولا الجوهر"[2].

وتفسير ريفو هذا يتمشى مع مذهب أفلاطون في القول بعالمين: عالم المثل وعالم الواقع المحسوس، كما يتمشى مع الفكرة الرئيسية لمحاورة **طيماوس**، وهي أن العالم نشأ من نماذج فعل الضرورة والعقل Necessity and Reason، ولكن التفسير الأول أعني التوحيد بين المكان والمادة هو التفسير الأكثر تمشيا مع نصوص أفلاطون نفسها.

والواقع أن تقرير أي التفسيرين هو الذي يتصوره أفلاطون، يعود بنا إلى مشكلة عامة بالنسبة لشرح نصوص أفلاطون وفهمها، وهي: هل نأخذ كلامه بظاهر دلالات الألفاظ، أم نعتبره إشارات وتمثيلات تقربنا من الحقيقة أو تشير إليها؟ .. من هنا نجد أن كلا من التفسيرين السابقين بشأن المكان، يمثل أحد الاحتمالين، ونحن نميل إلى فهم أفلاطون بحسب الاتجاه الأول (ظاهر دلالات الألفاظ)، وإن كنا نرى أنه لا يصح إهمال الجانب الآخر في التفسير نهائيا، بل نستأنس به في فهمنا لآرائه، وشرحها دون ما مبالغة أو تكلف.

مما تقدم يتبين لنا مقدار ما في تصور أفلاطون للمكان من غموض وعدم تحديد، فنحن إذا نظرنا إلى مفهوم الكندي للمكان، وجدناه محددا لا ينطوي على مثل ما عند أفلاطون من غموض.

وقد نميل إلى اعتبار أن أفلاطون يوحد بين المكان وبين الجسم، فإذا قارنا هذا المفهوم مع ما وضحناه للكندي في أمر المكان لاحظنا الآتي:

---

(١) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

١ - أفلاطون يوحد بين المكان والمادة، أما الكندي فيربط المكان بالجسم، لكنه لا يوجد بينهما فالمكان لازمة من لوازم الجسم لكن طبيعته غير طبيعة الجسم.

٢- لا يستنتج من كلام أفلاطون حول المكان قوله بالمكان المطلق، وكذلك الكندي، هذا فضلا عن عدم تصريح أي منهما بذلك.

٣- يمكن أن نجد جذور رأي الكندي في المكان عند أفلاطون، وتوضيح ذلك كالآتي: لقد انتقد أرسطو، في كتاب **الطبيعة** رأي أفلاطون في المكان مبينا وجوه الفهم الممكنة لتصور أفلاطون ثم رفضها، فقد بين (أرسطو)" أن المرء لا يستطيع أن يوحد بين المحل (المكان) وبين حد الجسم أو غلافه – أي من بعض الوجوه شكله – ولا بينه وبين محتوى ذلك الغلاف أي المادة[١].

وبتأمل تعريف الكندي نجد أنه قريب جدا من القول بتوحيد المكان وحد الجسم أو غلافه أو شكله، فنهايات الجسم ليست جسما بحسب تصور الكندي، وإنما هي سطوح كما أوضحنا آنفا، وهي التي تحدد شكله من الخارج، فإذا كانت هذه السطوح هي المكان عند الكندي فإننا يمكن أن نستنتج إحدى نتيجتين:

أ- أن يكون الكندي تأثر في رأيه هذا برأي أفلاطون مباشرة، من اطلاعه على **طيماوس** أو مختصراتها.

ب- أن يكون تأثر بذلك من كلام أرسطو الذي ساقه في كتاب **الطبيعة**.

وفي كلتا الحالتين نجد الأثر الافلاطوني في تصور الكندي لمفهوم المكان.

ومع الإقرار بوجود هذا الأثر الأفلاطوني إلا أنه يجب أن نذكر أن كلام الكندي أكثر وضوحا وبساطة ودقة وتحديدا من كلام أفلاطون الغامض الذي يقبل أكثر من تأويل بدليل اختلاف آراء الشراح، وهذا أمر طبيعي، فأفلاطون أديب شاعر قصاص بينما الكندي عالم صارم يلتزم بمناهج محددة في بحثه العلمي.

---

(١) مقدمة ريفو لطيماوس، ص٩٨، وانظر كتاب الطبيعة، ص٢٠٩ ب ٥-٢٣.

د- رأي أرسطو في المكان والمقارنة مع رأي الكندي

وإذا انتقلنا لأرسطو وجدنا عنده بحثا مستفيضا في مسألة المكان في المقالة الرابعة من كتاب **الطبيعة**[1]، وسنعرض فيما يلي رأيه في المكان، معتمدين على كلامه المشار إليه في كتاب **الطبيعة**، ونورد ذلك في نقاط جزئية مسايرين في ذلك بحث أرسطو مع شيء من الاختصار:

أ- المكان موجود:

يثبت أرسطو أولا أن المكان موجود، وهذه هي أدلته[2]:

١- انتقال الأجسام من مواقعها وحلول أحدها محل الآخر يثبت أن المكان أو الموضع شيء غير الأجسام التي تتعاقب عليه.

٢- الحركة الطبيعية للعناصر الأربعة هي إما إلى فوق خارجا من الوسط أو إلى أسفل باتجاه الوسط، هذه الحركات تدل على وجود المكان وتميزه عن الأجسام.

٣- تعريف الخلاء بأنه "مكان خال من الجسم"[3]، إقرار بوجود المكان.

ب- الحجج التي تشككنا في وجود المكان[4]:

١) إذا قلنا: كل جسم في مكان، والجسم ماله ثلاثة أبعاد، فالمكان لا بد أن يكون كذلك، (أي له ثلاثة أبعاد)، لكن المكان ليس جسم لأنه لو كان جسما لكان جسمان في مكان واحد بعينه وهذا محال ... فماذا يكون المكان إذا لم يكن جسما؟

٢) إذا قلنا بوجود مكان للجسم، فنهايات الجسم سيكون لها مكان: فالسطح نهاية الجسم، والخط نهاية السطح، والنقطة نهاية الخط، ولذلك ستكون النقطة في مكان، ولكن النقطة ليس لها طول ولا عرض ولا ارتفاع، فإذن ستكون النقطة ومكانها شيئا واحدا،

---

(١) استغرق بحثه في المكان الفصول الخمسة الأولى من المقالة الرابعة وهي من ص٢٠٨ أ ٢٦ إلى ص ٢١٣ أ ١١ وتقابل هذه في نشرة الأستاذ بدوي (٢٧١-٣٣٨).

(٢) الطبيعة: ٢٠٨ أ ٢٦-٢٠٩أ، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٦١-٢٧٤.

(٣) الطبيعة: ٢٠٨ ب ٢٧، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٧١. وهذا النص والنصوص التالية من كلام أرسطو في المكان عن الترجمة الإنجليزية لكتاب الطبيعة المشار إليها فيما سبق ص٨٠٥.

(٤) هذه الحجج وردت في الصفحات ٢٠٩ أ- ٢٠٩ أ ٣٠، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص: (٢٧٨-٢٨٠).

وبالتالي ستكون الخطوط والسطوح والأجسام هي وأماكنها شيئا واحدا، وفي هذه الحالة "لا يكون المكان شيئا آخر يختلف عن كل منها"[1].

٣) ليس المكان من الأشياء المعقولة لأن هذه لا مادية ولا مقدار لها أصلا، ولا هو كذلك من الأشياء المحسوسة التي من العناصر الأربعة أو مركباتها.

٤) ليس المكان سببا لأي شيء من الموجودات فهو ليس أيا من العلل الأربع.

٥) حجة زينون التي يقول فيها: "إن كان كل شيء موجود له مكان، فالمكان أيضا سيكون له مكان، وهكذا إلى ما لا نهاية"[2].

٦) إن كان كل جسم في مكان، فمكان الجسم إلزامي سينمو بنموه، ذلك أن مكان الجسم لا أصغر منه ولا أكبر.

ج- المكان العام والمكان الخاص:

يقال المكان على وجهين: مكان عام ومكان خاص. "فأول ما فيه الشيء[3] هو مكانه الخاص. والمكان العام هو "الذي فيه الأجسام كلها"[4]، ويطلق لفظ المكان في الغالب على المكان الخاص.

د- المكان ليس هيولي ولا صورة:

بما ان المكان هو "أول حاوٍ لكل واحد من الأجسام، فإنه نهاية"[5]، ولذلك قد يظن أنه الصورة وقد يظن أن المكان هو الهيولى، "إذا اعتبرنا المكان امتداد العظم"[6]، ولكن المكان ليس أيا من الهيولى أو الصورة، لأنهما لا يفارقان الجسم، بينما المكان مفارق له، ولو كان للمكان صورة لكان يفسد إذا انتقل الجسم من حالة إلى أخرى.

هـ- ماهية المكان وتعريفه:

---

(١) الطبيعة: ٢٠٩ أ ١٢-١٣. وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٧٩.

(٢) الطبيعة: ٢٠٩ أ س ٣٣. نشرة الأستاذ بدوي ص٢٨٠.

(٣) الطبيعة: ٢٠٩ أ س ٣٣. نشرة الأستاذ بدوي ج١، ص٢٨٤.

(٤) المصدر السابق، ٢٠٩ أ س ٣٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ٢٨٤.

(٥) الطبيعة: ٢٠٩ ب س ١-٢.

(٦) المصدر السابق، ٢٠٩ ب س ٦-٧.

١- الصفات التي للمكان وليست لغيره[١]:

١. المكان يحوي الشيء الذي هو مكان له وليس هو جزءا منه أو شيئاً منه.

٢. المكان الأول (الخاص) للجسم ليس بأصغر ولا أكبر منه.

٣. يمكن أن يبقى المكان بعد الشيء وهو منفصل عنه[٢].

٤. المكان له فوق وأسفل، والأجسام لها أماكن طبيعية تنتقل إليها وهي إما فوق وإما أسفل.

و- تعريف المكان:

المكان والمتمكن متماسان وليست نهاياتهما واحدة، فهناك سطح للحاوي (المكان)، وسطح للمحوي (المتمكن)، وليس أحدهما جزءا من الآخر، وعلى ذلك فتعريف المكان هو: "الحد الداخلي غير المتحرك للحاوي"[٣]، أي إن المكان هو نهاية الشيء المحتوي المماسة لنهاية الجسم المحتوى، وهذا الشيء المحتوى ساكن غير متحرك، فالمكان عند أرسطو أشبه ما يكون بالوعاء الذي يحوي بداخله شيئا ما، كالقارورة مثلا، إلا أن الوعاء يمكن أن يطلق عليه مكان متحرك إما المكان فهو وعاء غير متحرك – كما يوضح روس Ross[٤]، فالمكان له صفة السكون.

هذا عرض موجز لبحث أرسطو في المكان وتصوره لماهيته، وقد سبقت الإشارة إلى أن عند الكندي في رسالته "في الجواهر الخمسة" بحثا موجزا عن المكان يمكن اعتباره ملخصا شديد الإيجاز لبحث أرسطو في المكان كما ورد في كتاب **الطبيعة**، كما سبق لنا عرض تصور الكندي الخاص به ومفهومه للمكان.

والآن، إذا نظرنا إلى تعريف كل من أرسطو والكندي للمكان، فإننا نجد تعريفين: مختلفين، ينطوي كل منهما على خصائص معينة للمكان، كما سبق أن رأينا في عرض رأى كل منهما.

---

(١) الطبيعة، ٢١٠ ب ٣٥-٢١١ أ (٦).

(٢) نفسه، ٢١١ أ ٣.

(٣) هذا التعريف هو ترجمتنا للنص المأخوذة من الترجمة الإنجليزية وهذا نصه:

The Intermost motionless boundary of what contains (212 a 20 – 210).

وفي الترجمة العربية القديمة نجد ما يقابل هذا الكلام كالآتي: "نهاية الخط، إذا، غير المتحركة الأولى" نشرة بدوي ص٣٢٥.

(4) Sir D. Ross: **Aristotle**; P. 86.

ووجه الشبه الذي نراه، بين مفهوم الكندي وأرسطو للمكان، هو كون المكان سطحا عند كل منهما، لكن هناك اختلافات كثيرة بعد هذا، أولها: إن هذا الطسح في نظر أرسطو ساكن بينما هو عند الكندي متحرك لارتباطه بالجسم، وثانيا: إن المكان عند أرسطو سطح غير سطح الجسم بينما هو عند الكندي سطح الجسم نفسه.

ومن أهم الفروق بين تصور أرسطو والكندي، والتي تميز تصور فيلسوفنا هو تأكيده على ارتباط المكان بالجسم وجعله لازمة من لوازمه، بينما أرسطو يؤكد أن المكان شيء غير الجسم وهو يجعله أشبه بالوعاء الفارغ الذي لا يتحرك أبدا، لكن تتعاقب عليه الأجسام المختلفة، وأرسطو في هذا لم يرتفع كثيرا عن النظرة العادية في تصوره للمكان، ولا شك أن الكندي في تصوره هذا للمكان أقرب إلى الآراء الحديثة من أرسطو بدرجة كبيرة جدا، كما أوضحنا فيما تقدم.

وهناك فرق آخر: فأرسطو يميز بين المكان العام والخاص – كما بينا آنفا – ومثل هذا التمييز لا نجده عند الكندي، في رسائله الموجودة بين أيدينا، ويمكن اعتبار الكندي من القائلين بالنظرة النسبية للمكان، إذ كل جسم له مكان خاص به، بينما أرسطو، الذي يفصل بين المكان والجسم ويجعل المكان أمرا ثابتا، لا يمكن اعتباره من الناظرين إلى المكان نظرة نسبية، بل هو أقرب إلى النظر إلى المكان نظرة مطلقة. وإن كان لا يمكن اعتباره (أرسطو) أيضا من القائلين بمكان مطلق، ذلك أن وجود المكان العام عنده متعلق بوجود العالم المتناهي ويتوقف عليه، لأنه لا يوجد خارج هذا العالم خلاء أو ملاء[1] فليس المكان العام الذي يشمل كل الأمكنة، عند أرسطو، مكانا مطلقا، بل هو مكان مقيد بحدود العالم المتناهي.

والحق أن أرسطو قد نبه للرأي الذي قاله الكندي فيما بعد عن المكان ولكنه (أرسطو) رفض هذا الرأي بعد أن ناقشه على أساس أنه لا يجوز أن يصبح الجسم ومكانه شيئا واحدا و"أن الجسم يمكن أن ينفصل"[2] عنه، ومناقشة أرسطو لهذا الرأي الذي رفضه تبين أن في ذهن أرسطو من الأساس فكرة الفصل بين الجسم والمكان.

---

(١) بينس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص٤٧.

(٢) الطبيعة: ٢٠٩ ب ٣٣.

ولا نشك في أن يكون الكندي قد عرف مناقشة أرسطو[1] هذه على نحو مباشر أو غير مباشر – كما أسلفنا آنفا في المقارنة بين رأي الكندي وأفلاطون في المكان[2]، وسواء كان اطلاع الكندي على آراء أرسطو في المكان مباشرا أو غير مباشر، فإن تصور فيلسوفنا للمكان يدل على أنه لم يكن متابعا لأرسطو في أفكاره يشرحها أو يفسرها أو يلخصها في مصنفاته فقط، وإنما يدل، كما صرح فيلسوفنا في أكثر من مناسبة[3]، على أنه كان يقف من آراء السابقين موقف الناقد المتفحص، يأخذ منها ما يراه حقا وصوابا ويترك ما كان في تصوره غير ذلك.

سادساً: الزمان

بحث الكندي في أمر الزمان خلال بحثه في مسألة حدوث العالم، وذلك لأن النتيجة النهائية التي سيصل إليها الكندي بشأن العالم حادثا كان أو أزليا، تعتمد على مفهوم الزمان وبيان إن كان متناهيا أو لا متناهيا.

أ- رأي الكندي في الزمان

الزمان عند الكندي "عدد الحركة"[4] ويعني بذلك "مدّة تعدها الحركة"[5]، وهذه المدّة غير ثابتة الأجزاء"[6]، كما يقول فيلسوفنا في رسالته "في حدود الأشياء ورسومها"[7]، ويعني الكندي بالمدّة[8] المقدار الزماني المقدر عن طريق الحركة والذي يبقى خلاله الجرم موجودا. أو الذي

---

(1) وردت هذه المناقشات في الصفحات ٢٠٩ ب ١٠ – ٢١٠ أ ١١ من كتاب الطبيعة، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص٢٨٥-٢٨٨.

(2) انظر فيما تقدم، ص١٠٤.

(3) انظر أقواله في هذا فيما تقدم ص٥٣.

(4) رسائل الكندي، ج١، ص١١٧.

(5) المصدر السابق، ص١١٧.

(6) المصدر السابق، ص١٦٧.

(7) المصدر السابق، ص١٦٧.

(8) في اللغة: المدة "الغاية من الزمان والمكان" لسان العرب، مجلد ٣، ص٣٩٩، ومدة من الزمان: برهة منه، والمدة "طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير" لسان العرب، مجلد ٣، ص٣٩٩. "ويقول البيروني في كتابه عن مقالات الهند (ص١٦٣) وفرق الرازي بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر، بسبب ما يلحق العددية من←

يكون فيه الجرم "هويّة"[1]، أو "هو ما هو"[2] وبتعبير الكندي "المدّة هي ما هو فيه ما هو"[3]، فكأن الكندي يعني بزمان العالم أو مدته عمر العالم، كما نقول إن زمان الإنسان هو المدة أو العمر الذي يعيشه الإنسان أي يبقى فيه ما هو ويؤكد معنى أن الزمان "مدة" ما يخبرنا به الكندي في مواضع متعددة[4] من رسائله من أن بقاء هذا العالم – كما هو – ومدته رهن بإرادة خالقه يدثره متى شاء.

أما كون الزمان غير ثابت الأجزاء، فالكندي يقصد به بحسب فهمنا- أن الزمان يمضي فكلما خرج منه جزء إلى الوجود تلاشى، أي لا يبقى موجودا بعد خروج، ومثل هذا التوضيح موجود عند أرسطو.

وبناء على ما تقدم نجد أن للزمان – عند الكندي – علاقة بالحركة، لأنه عددها، وعلاقته بجرم العالم حيث هو مدة وجوده وبقائه "هو ما هو".

والكندي يجعل الزمان لازمة من لوازم الجرم، ومحمولا فيه، شأنه شأن المكان والحركة، فالزمان لا ينفك عن الجرم، فإن لم يكن جرم لم يكن زمان، لأن الزمان مدة الجرم، فإن لم يكن جرم لم تكن مدة ولا زمان، وإن كان جرم كانت مدة وزمان، ويفيدنا هذا المعنى أن لكل جرم مدته وزمانه الخاص به، كما أن هناك زمانا للعالم ككل[5] هو مدة بقائه – كما أشرنا آنفا –.

←التناهي، كما جعل الفلاسفة الزمان مدّة لما له أول وآخر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر". بينس: مذهب الذرة، ص٥٠. نقول: ولعل البيروني أخذ هذه التمييزات من رسالة الكندي المفقودة في مائية الزمان والحين والدهر، وأما تعريف الرازي للمدة فيتفق في معناه مع معنى المدّة عند الكندي، لكن فيلسوفنا يفرق بين الزمان والمدة، بل عرف الزمان بأن مدة، وهذا يتفق مع رفضه للزمان المطلق بينما الرازي من القائلين بزمان مطلق.

(انظر: رسائل الرازي، نشرة كراوس، ص٢٤٣).

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٩.

(٢) المصدر السابق، ص١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص١١٩.

(٤) تكرر قول الكندي هذا في مواضع متعددة من رسائله: انظر: رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٧، ٢٥٨.

(٥) وجود الزمان للعالم من حيث هو كل لا يعني القول بزمان مطلق، عند فيلسوفنا، الذي يقول بالخلق لا في زمان والفناء أيضا لا في زمان، والزمان زمان الجسم وهو أمر فيزيقي يتردد بين الوجود والعدم بحسب تعلق قدرة الله وجودا وعدما.

والزمان عند فيلسوفنا "من الكمية المتصلة"[1]، ويعني بذلك "أن له فصلا مشتركا للماضي منه والآتي. وفصله المشترك هو "الآن" الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأولى"[2]، ونرى أن الاتصال الذي يعنيه الكندي هنا ليس الاتصال بالمعنى الهندسي أي قابلية الانقسام إلى أجزاء لا نهاية لها، كما في الخط الهندسي الذي يقبل القسمة اللانهائية، فهو متصل، وإنما نرى أن الكندي يعني بالاتصال "اتحاد النهايات"[3]، فالزمان عنده يمكن أن نقدر فيه فصولا متحدة النهايات – كما سنرى في برهانه الثالث على تناهي الزمان فيما يلي[4] – والفصل هنا يمكن فهمه بمعنى فترة زمانية محددة، ولنقل على سبيل المثال، ثانية أو دقيقة أو يوما .. الخ، وهذه الفصول متصلة النهايات أي إن كل واحد منها متحد أو متصل من نهاياته بنهاية الفصل السابق عليه وبداية الفصل التالي وهكذا...

ومما يؤكد كلامنا هذا، حول معنى الاتصال في الزمان بجانب تعريفه الاتصال بأنه: "اتحاد النهايات" كما أشرنا آنفا، ما نجده في رسالة الكندي "في الجواهر الخمسة" في توضيح الزمان بوصفه إياه بقوله: "الزمان عدد عادّ للحركة"[5] وأنه "من العدد المتصل"[6]، وهذا العدد بحسب فهمنا لكلام الكندي هو عدد الفصول التي تُعدُّ عن طريق الحركة. والتي تعد بحسب "القبل" و "البعد" التي يفهم في ضوئها عدد الزمان، كما يقول الكندي "الزمان ليس في شيء سوى الـ "قبل" والـ "بعد" فهو إذن ليس سوى العدد"[7]، لكن هذه الفصول -كما أشرنا آنفا- فصول متصلة النهايات تشكل مجرى واحدا لزمان الجرم لا فواصل فيه.

وللمزيد من إيضاح هذه المسألة، نطرح على أنفسنا السؤال الآتي: هل يعني ما تقدم حول معنى الاتصال في الزمان، أن الكندي يقول بوجود حد أدنى من الزمـــان، أي يقـــول

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١١٩، وانظر هذا التوضيح في الجزء الثاني، ص٣٤.
(2) المصدر السابق، ص٣٤.
(3) المصدر السابق، ج١، ص١٧٦.
(4) انظر فيما يلي.
(5) رسائل الكندي، ج٢، ص٣٤.
(6) المصدر السابق.
(7) المصدر السابق.

بالنظرة الذرية في الزمان، أم أنه يرى أنه لا وجود لحد أدنى في الزمان، بمعنى أن كل فصل زماني يمكن قسمته إلى ما لا نهاية له من الأزمنة؟

ليست الإجابة عن هذا السؤال – فيما أرى- سهلة في ضوء ما عندنا من نصوص الكندي، ولكن هناك بعض المعلومات التي قد تلقي ضوءا على هذه النقطة، فنحن نعرف من بين أسماء مصنفات الكندي "رسالة في بطلان قول من زعم أن جزءا لا يتجزأ"[1]، وواضح من عنوان هذه الرسالة أن فيلسوفنا من المنكرين للمذهب الذري، ومن أسف أن هذه الرسالة من رسائله المفقودة، ولذلك لا نستطيع القول إن كان تعرض فيها لأمر الجزء الذي لا يتجزأ فيما يتعلق بالزمان أم لا، لكن هذا العنوان يجعلنا نقول إن فيلسوفنا على الأقل في النظر إلى المادة ينكر القول بالانفصال أو فكرة الذرية ويقول بالاتصال (أعني إمكان القسمة اللانهائية للمادة)، وإذا طبقنا مفهوم الاتصال هذا في المادة بحيث ينطبق على الزمان أمكن القول بأن الكندي يقول باتصال الزمان، بمعنى أنه لا يوجد حدّ أدنى للزمان، وأن الفصل الزماني قابل للقسمة إلى أجزاء لا نهائية لها، وهذا ما نميل إليه، فيكون الكندي في ذلك مشابها لأرسطو كما سنرى بعد قليل.

وهكذا نرى أن الكندي من القائلين باتصال الزمان بمعنيين:

١) عدم وجود فواصل بين أجزاء الزمان، وهذا ما ذكره الكندي.

٢) بالمعنى الهندسي الذي أشرنا إليه وهو ما استنتجناه وملنا إليه.

ويرى الكندي أن الزمان ذو اتجاه واحد في سيره، وهو من الماضي باتجاه المستقبل ويتضح هذا من الدليل الثالث الذي قدمه الكندي لإثبات تناهي الزمان، وسيأتي ذكره بعد قليل، وهذه الفكرة قديمة لم يتطرق إليها الشك قبل النظرية النسبية على يد آينشتين.

والزمان عند الكندي متناه من أوله أي من جهة الزمان الماضي لأن له بداية، وكذلك هو متناه من آخره أي من جهة المستقبل وهذه أدلته على ذلك.

---

(١) انظر تصنيف الأب مكارتي، ص٣٠.

تناهي الزمان:

الدليل الأول:

يعتمد هذا الدليل على:

١- النظر إلى الزمان باعتبار أنه كمية.

٢- البرهان الذي ساقه الكندي لإثبات تناهي جرم العالم بالفعل وكذلك تناهي الكميات بالفعل، وبناء على هذا البرهان الأخير، أعني برهانه على تناهي جرم العالم[١] والذي ينتج عنه أنه لا توجد لا نهاية أبدا بالفعل، يكون الزمان متناهيا لأنه كمية[٢].

الدليل الثاني:

يعتمد هذا الدليل أيضا على:

١- برهانه لإثبات تناهي جرم العالم بالفعل، المشار إليه آنفا.

٢- ويعتمد على نقطة هامة في النظر إلى الزمان، وهي أن الزمان من الأمور المحمولة في الجرم[٣] – كما تقدمت الإشارة.

٣- وعلى أن كل ما هو محمول في المتناهي متناهي[٤].

ويمكن صياغة هذا الدليل كالآتي:

جرم الكل متناه، وكل محمول في المتناهي متناه.

والزمان محمول في الجرم،

إذن فالزمان متناه[٥].

الدليل الثالث:

يعتمد هذا الدليل على فكرة أنه يمكن أن نقدر في الزمان فصولا متصلة النهايات – كما أشرنا آنفا – وعلى فكرة أخرى وهي أن المسافة الزمانية اللانهائية – لو فرضنا وجودها

---

(١) انظر البرهان فيما تقدم.

(٢) رسائل الكندي، ج٢، ص١١٦.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص١١٦.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص ١١٦.

(٥) انظر: المصدر السابق، ج١، ص١١٦-١١٧.

بالفعل – لا يمكن أن يؤتى على نهاية لها، أي إنه لا يمكن أن نتنهي فيها إلى نقطة محددة من الزمان، أو فصل، يكون ما قبله من الزمان لا نهاية له، لأن انتهاءنا إلى نقطة معناه وضع نهاية، فيبطل اللامتناهي المفروض.

فكأن الزمان المفروض أن لا نهاية له بالفعل – عند الكندي – حتى يكون كذلك ـ يجب أن يكون لا متناهيا من كلا طرفيه، وهذا ما سيثبت الكندي استحالته فيما يلي.

ونظراً لأهمية هذا البرهان وصعوبة فهم وجه الاستحالة في سياق البرهان، فإنه يحسن أن نورده بنص كلام الكندي، ثم نتبعه بالشرح بحسب ما فهمناه، يقول الكندي:

"إنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه، فنقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلا إلى أن ينتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة، لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن ذلك فإن خلف كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية، فإذن لا ينتهي إلى زمن مفروض أبدا، لأن مِن لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض فصاعدا[1] في الأزمنة إلى ما لا نهاية، مساوى المدة للمدة إلى هذا الزمن المفروض، وإن كان مِن لا نهاية إلى زمن محدود معلوم، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهيا وهذا خلف لا يمكن.

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية – وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمن محدود، بتة – والانتهاء إلى زمن محدود موجود به، فليس الزمان فصلا من لا نهاية، بل من نهاية اضطرارا"[2]. انتهى كلام الكندي.

---

(1) كلمة "فصاعداً" يعني بها الكندي هنا "الزمان الماضي"، وقد أخذنا بهذا المعنى بناء على ما ورد في رسالته في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له حيث أورد هذا البرهان وورد فيه توضيح التصاعد بأنه "في الأزمان التي سلفت". انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١٩٧.

(2) رسائل الكندي، ج١، ص١٢١-١٢٢. وهذا النص مأخوذ من كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، وقد ورد أيضاً في رسائل أخرى هي: رسالته في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له "ورسالته وحدانية الله وتناهي جرم العالم، وهي من رسائل الجزء الأول.

هذا هو برهان الكندي فهو يرى أننا يمكن أن نقدر في الزمان فصولا متصلة النهايات (أي أقساما زمانية- كما أشرنا آنفا).

فيما يخص هذه الفصول الزمانية المتصلة، يكون أمامنا بشأن تسلسلها بأكمله في الماضي والمستقبل، احتمالان:

الأول: أن تكون هذه الفصول لا نهائية، أي إنه لا نهاية لها من جهة الماضي أو من جهة المستقبل.

الثاني: أن تكون سلسلة من هذه الفصول متناهية، أي لها فصل أول هو البداية وفصل أخير هو النهاية.

ليكن الاحتمال الأول صحيحا، عندئذ يمكننا أن نقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية، ويعادل هذا القول قولنا: إن خلف كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية فكل ما في الأمر أننا عكسنا الاتجاه في وصفنا لتسلسل الفصول.

إن كان الأمر كذلك – أي إنه يوجد قبل كل فصل فصل بلا نهاية وخلف كل فصل فصل بلا نهاية، فإننا لن ننتهي إلى زمن مفروض أو محدد أبدا، لأن انتهاءنا إلى زمن مفروض يوقعنا في تناقض مع الفرض (الذي هو لا تناهي سلسلة فصول الزمان)، والسبب في ذلك أنه سيكون عدد الفصول من لا نهاية في القدم، أو الماضي إلى الزمن المفروض كمية معلومة ومساويا لعدد الفصول من هذا الزمن المفروض إلى ما لا نهاية في الأزمنة السالفة وهما في الواقع نفس الزمن الذي تكلمنا عنه أولاً مقبلاً وثانياً راجعاً.

فإذن الزمان من هذه النقطة المفروضة إلى ما لا نهاية رجوعا، كمية معلومة أي متناهية، فلا بد أن تكون هناك بداية للزمان، وقد فرض أنه لا متناه، أي لا نهاية له في الماضي ولا في المستقبل، وهنا أثبتنا نهاية في الماضي، وهو خلاف الفرض.

إلى هنا، أثبت الكندي إن الزمان متناه من أوله، أي إن له بداية أو فصل أول.

ولم يكتف فيلسوفنا بما قدمه لإثبات تناهي الزمان من أوله، فأورد كلاما جديدا يدعم فيه قوله السابق، اعتمد فيه على فكرة إمكان تقدير فصول متعاقبة ومتصلة النهايات في الزمان، كما أنه ينطوي على افتراض أن الزمان يسير باتجاه واحد – كما سبقت الإشارة –

وهذا هو كلامه نعرضه بألفاظنا.

لا يمكن أن ننتهي إلى زمان محدد (فصل) حتى ننتهي إلى زمان أو فصل قبله، ولا ننتهي إلى هذا الزمن حتى ننتهي إلى زمن آخر قبله وهكذا ... فلو كان الأمر يسير إلى ما لا نهاية، فإننا لن نصل في سيرنا الوهمي مع الفصول رجوعاً في الماضي إلى نهاية أبدا، أي إن هذا الزمان لن نستطيع قطعه والانتهاء فيه إلى فصل أخير، لأن العدد اللانهائي من الفصول الزمانية المتعاقبة لا يمكن قطعها والمرور بها لنقف عند نهاية فيها، لكن هذا الزمان الذي نتكلم عنه ونصفه رجوعاً قد تم قطعه والانتهاء فيه إلى فصل محدود – إذ إن سير الزمان من الماضي إلى الحاضر أي باتجاه هذا الزمان المحدد – لذا فإن هذا الزمان لن يكون "مقبلا من لا نهاية، بل من نهاية اضطرارا"[1]، فالزمان متناه من مبدئه.

ويمكن اعتبار ما قدمناه في دليل واحد آنفا، دليلين، كل منهما – في نظر فيلسوفنا – يؤكد تناهي الزمان من أوله، أما الزمان الآتي فهو أيضا متناه، عند الكندي.

وقد أورد فيلسوفنا دليلا لإثبات هذه النقطة اعتمد فيه على ما أثبته آنفا من تناهي الزمان الماضي، وعلى فكرة إمكان تقسيم الزمان إلى فصول متناهية – بطبيعة الحال – وها هو عرض دليله[2]:

بما أن الزمان الماضي متناه من أوله – كما أثبتنا آنفا، وبما أن الفصول الزمانية متتالية زمان بعد زمان، فإذن كلما زيد على الزمان المتناهي (وهو الزمان الماضي) زمان جديد، كانت جملة الزمانين متناهية، ولا يمكن أن تكون لا متناهية.

توضيح هذه الحقيقة وتأكيدها أن الزمان من الكمية المتصلة، أي إنه لا فواصل بين أجزائه، فالزمان الماضي متصل بالزمان المستقبل، وهو حين يخرج إلى الوجود لا يخرج إلا متناهيا محدودا، وسيضاف بطبيعة الحال إلى الزمان الماضي، وتكون النتيجة أن جملة ما يخرج من الزمان إلى الوجود زمان متناه، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الزمان المستقبل (الذي لم يخرج إلى الوجود ولكنه سيخرج) لا نهاية له بالفعل.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٢٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج١، ص١٢٢.

وهكذا فالزمان متناه من أوله ومن آخره[1].

ب- رأي أفلاطون في الزمان مع المقارنة برأي الكندي:

بينا فيما تقدم رأي الكندي في الزمان - بحسب ما بين أيدينا من رسائله، وننتقل الآن إلى عرض مختصر لرأي أفلاطون فيه:

---

(1) نجد صدى براهين الكندي هذه ف يتناهي الزمان عند من جاء بعد من فلاسفة المسلمين، فقد ألف ابن سينا رسالة خاصة عنوانها رسالة في أن للماضي مبدأ زمانيا وهذه الرسالة ضمن مخطوط (١٠٢٠/ ليدن) وتبدأ من صفحة [٨٥ و] وتنتهي في صفحة [٩١ ظ]، وقد ذكر هذه الرسالة الأب قنواتي في كتابه: **مؤلفات ابن سينا** تحت رقم ٧٥، وقال: إن اسمها أيضاً **رسالة في جميع المثبتين للماضي مبدأ زمانيا**[أ]، والعنوان الذي ذكرناه موجود في الجانب الأعلى من الرسالة على جهة اليسار، أما العنوان الذي ذكره الأب قنواتي فهو موجود في السطر الأول من الرسالة، وهذه بدايتها: "بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وهو حسبي، هذه رسالة عملتها فيما تقرر عندي من الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانائيا وبيان تحليلها إلى القياسات بصورها وبمادة مقدماتها معا، وقد قسمت هذه الرسالة إلى فصول أحد عشر ..."[ب].

وقد أورد بن سينا عددا من هذه الحجج التي نرى لها علاقة كبيرة بما ورد في دليل الكندي الثالث هذا وبما قرره من إبطال وجود ما لا نهاية له بالفعل، وأن ما لا نهاية له من فصول الزمان أو الأحداث لا يقطع، وأنه لا تفاوت في اللانهاية، ونذكر بعضا من هذه الحجج على سبيل الإشارة:

١= إن كان الماضي لا أول له فأشخاص الأمور المتتالية الماضية هي بلا نهاية، وأشخاص الأمور المتتالية قد خرجت إلى الفعل، ينتج: أنه كان الماضي لا أول له فأشخاص الأمور المتتالية هي بلا نهاية، وأشخاص الأمور المتتالية قد خرجت إلى الفعل، ينتج: أن كان الماضي لا أول له فإن لا نهاية قد خرج إلى الفعل لكن ليس شيء مما لا نهاية له يخرج إلى الفعل، فالماضي ليس لا أول له". ص [٨٧ظ].

٢= وهذه حجة أخرى: "إن كان الماضي لا أول له فكل جملة الأشخاص الماضية بغير نهاية، وبعض ما هو جملة الأشخاص الماضية أزيد من بعض، ينتج: إن كان الماضي لا أول له فبعض ما لا نهاية له أزيد من بعض، ولكن ليس بعض ما لا نهاية له أزيد من بعض فليس الماضي لا أول له". ص [٨٨ و].

٣= ونسوق أيضا حجة ثالثة مما ذكره ابن سينا في هذه الرسالة: "إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية بغير نهاية، وكل ما لا نهاية له لا يسلك ولا يقطع، ينتج: إن كان الماضي لا أول له فالأشخاص الماضية لا تُسلك ولا تُقطع، لكن الأشخاص الماضية سُلكت وقُطعت فليس الماضي لا أول له". ص [٨٨ و].

هذه الحجج تعبر عن جوهر رأي الكندي، بل إننا إذا استبدلنا بلفظ "الأشخاص" الذي استخدمه ابن سينا لفظ "الفصول" وجدنا أن هذه الأدلة موجودة عند الكندي بتمام مضمونها، وهذا يشير إلى أن آراء الكندي كانت على الأقل موضع دراسة ونقاش عند من جاء بعده من كبار الفلاسفة، ومنهم ابن سينا.

(أ) محمد عاطف العراقي: **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، دار المعارف، ص٥٥.

(ب) مخطوط (١٠٢٠/ ليدن)، ص [٨٥ و].

الزمان عند أفلاطون، حادث، أوجده الصانع مع السماء Heaven الحادثة، فأصبح مرتبطا بها، نشأ معها وينحل بانحلالها، إن كان هذا الانحلال سيحدث يوما ما[1]. وقد أحدث الصانع الزمان مع الفلك ليصبح العالم أكثر شبها بمثاله الأزلي، وهو الحيّ بالذات "Living Being"، فكان الزمان "صورة متحركة للأزل "A Moving Likeness of Eternity"[2] وهو يماثل الأزل "ويجري في حركته بحسب العدد"[3]، فكأن الزمان بالنسبة للأزل، كالعدد بالنسبة للوحدة، فجريانه المطرد تمام الأطراد عبارة عن انعكاس ناقص للأزل الذي يبقى هو هو والزمان هو الصورة المميزة للمحسوس"[4].

والزمان يقال عنه، إنه "كان Was" و "سيكون Will be" خلافا للجوهر الأزلي الذي قد نصفه خطأ بأنه "كان" أو "سيكون" ومع أن ما يجب أن نقوله عنه هو إنه كائن[5].

والزمان عند أفلاطون يقاس عن طريق الحركة، ولكي يكون قياسه دقيقا، فإن الصانع أراد أن يحدد وحدة زمنية لقياسه قياسا مضبوطا، فأنشأ لذلك الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى التي تدعى بالسيارة، فكأن الليل والنهار – نتيجة لحركة الشمس وهي في الفلك الثاني المحيط بالعناصر الأربعة، وكذلك الشهور وهي تحدث عندما يتم القمر دورته، ويلحق الشمس[6] كما يقول أفلاطون، وأما حركات الكواكب الأخرى فلا يفهمها إلا عدد قليل من الناس، وحركاتها متنوعة، ولها أزمان متعلقة بتلك الحركات[7].

والآن بعد أن ذكر أفلاطون صراحة أن الزمان حدث مع السماء، نسأل: هل للزمان الآتي – في تصوره – نهاية؟

لقد عرّف أفلاطون الزمان -كما ذكرناآنفا- بأنه "صورة متحركة للأزل" فهل هذه الصورة المتحركة للأزل أزلية أيضا؟ لا نجد إجابة صريحة عند أفلاطون، ولكننا رأينا آنفا أن

---

(١) طيماوس، ٣٨ ج، Conmford، ص ٩٩، ريفو، ص٢٢٩.

(٢) طيماوس، ٣٧ د، Conmford، ص ٩٧، ٩٨، ريفو، ص٢٢٨.

(٣) طيماوس، ٣٨ أ، Conmford، ص ٩٨، ريفو، ص٢٢٩.

(4) A. E. Taylor, **Plato: The Man and His Work,** 3rd edition, London, 1929, P. 446.

(٥) طيماوس، ٣٧ هـ، Conmford، ص ٩٨، ريفو، ص٢٢٨.

(٦) طيماوس، ٣٩ ب، Conmford، ص ١١٥.

(٧) طيماوس، ٣٩ د، Conmford، ص ١١٦.

الزمان عنده مرتبط بالحركة الدائرية للأجرام، وهذه الحركة سببها هو نفوسها، وهذه النفوس هي الآلهة الثانوية التي وصفها أفلاطون بأنها أبدية، وإذن فالأجرام السماوية التي تنطوي على هذه النفوس أبدية أيضا، وبالتالي فحركتها أبدية، وبالتالي فالزمان المرتبط بهذه الحركة أبدي لا نهاية لآخره.

ومعظم الشراح على هذا الرأي، إلا أن تسلر Zeller يرى أن الآلهة الثانية غير أزلية و أنه خلال هذه القصة (يعني **طيماوس**) يوجد فقط إله واحد يمكن أن يطلق عليه سرمدى Everlasting وهو الخالق نفسه[١]، وقد عارض Cornford هذا القول إذ إن نصوص **طيماوس** تذكر أن الآلهة الثانوية أبدية خالدة[٢]. وهكذا يمكن استنتاج أن الزمان في تصور أفلاطون أبدى.

إن كلام أفلاطون هذا عن الزمان ينطوي على صعوبات، فقد جعل الزمان حادثا مع جسم العالم، أي الأجرام السماوية، وهذه الأجرام صنعت بعد نفس العالم، ونفس العالم حادثة مصنوعة وهي في نفس الوقت – بناء على رأيه المتقدم – "لم تأخذ مكاناً في الزمان"[٣].

ثم إن هناك صعوبة أخرى في إدراك ماهية الزمان، فقد ربط أفلاطون الزمان بالحركة، ولكنه لم يجعله عددا للحركة أو مقياسا لها، كما سنجد عند أرسطو، وإنما جعل الزمان "صورة متحركة للأزل" كما تقدم، فالأزل مثل والزمان صورة له، وعلى ذلك فمعرفتنا بالزمان وإدراكنا لحقيقته لن يكون إدراكا علميا، شأنه في ذلك شأن عالم الصيرورة، وهذا كما يرى بيرنت Burnet "لا يعني أن الزمان ذاتي أو شخصي، ولكنه يعني فقط أننا فشلنا في معرفة طبيعته الحقيقية"[٤]، ويرى بيرنت أن مفهوم الزمان عند أفلاطون في الحقيقة هو مفهوم "المتصل متضمنا في مفهوم الحركة"[٥]، وهو مفهوم لا نستطيع إدراكه منفصلا عن الحركة.

مما تقدم يمكن القول إن كلام أفلاطون في الزمان أوضح من كلامه في المكان، وإن كان كذلك لا يخلو من الصعوبات كما أشرنا آنفا، ونحن إذا حاولنا المقارنة بينه وبين الكندي في

(1) Cornford, P. 101, note no. 4.
(2) Cornford, P. 101, note no. 4.
(3) Burnet, P. 342.
(4) Burnet, P. 342.
(5) Burnet, P. 343.

هذه المسألة وجدنا اختلافا بينهما في مفهوم الزمان، فهو عند أفلاطون صورة للأزل لها علاقة بالحركة لأنها متحركة، بينما لا نجد عند الكندي ما يفيد بأن للأزل صورة ما، لا متحركة ولا غير متحركة، بل الزمان زمان الجسم - كما تقدم القول.

ثم إن الكندي يجعل الزمان "مدّة"، والمدّة عنده تعني المقدار الزماني الذي يُقدّر ويُعدّ، عن طريق الحركة، وتوضيح مفهوم الزمان بأنه مدّة لا يوجد عند أفلاطون.

أما ارتباط الزمان بالحركة وقياسه عن طريقها فهو موجود عند أفلاطون والكندي، ولكننا نجد عند الكندي أمراً آخر أكثر أهمية وعمقا لا نجده بمثل هذا العمق عند أفلاطون، وأعني بذلك كون الزمان محمولا في الجرم وأنه لازمة من لوازمه، وأن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبداً[1] في الوجود، حقا إن الزمان عند أفلاطون مرتبط بالفلك لأنه حدث معه، والفلك متحرك بالحركة الدائرية، فإذن هناك ارتباط بين الأجرام الفلكية (السماوية) والزمان وحركة هذه الأفلاك. لا شك أن هنا تشابها بين رأي أفلاطون ورأي الكندي في ارتباط الزمان بالحركة وبأفلاك العالم، لكن فكرة فيلسوف العرب أعمق بكثير من فكرة أفلاطون، لدرجة أنها تكاد تكون إحدى الأفكار الرئيسية في نظرية النسبية الخاصة، ذلك أن الكندي لازم بين الزمان والحركة ومطلق الجرم، وليس فقط الأجرام السماوية، فإذا وجد جرم وجدت حركة وزمان، وإن لم يكن هذا الجرم جرما سماويا وهذا ما نجده في النظرية النسبية الخاصة كما عرضها آينشتين نفسه وكما عرضتها بعض المصادر الأخرى.

والحق أنه يفهم من براهين الكندي على إثبات تلازم الجرم والحركة والزمان، أنه يعتبر الزمان عنصرا فيزيقيا في العالم، أي إنه يمكن اعتبار العالم من الناحية الفيزيقية – بحسب تصور فيلسوفنا - جسما ماديا + حركة + زمانا، وهذا المعنى لا نجده عند أفلاطون وإن حاول بعض شراحه القول بأن الزمان عنده عنصر من عناصر العالم[2]، ولكن كلام الكندي في هذه النقطة صريح وواضح دون حاجة إلى تأويل.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٩.

(٢) انظر: Cornford: PP. 102-103

أما مسألة حدوث الزمان وتناهيه عند كل من أفلاطون والكندي ففيها مجال للمقارنة فأفلاطون يعتبر الزمان حادثا له بداية، حدث مع حدوث جسم العالم، وقد فهم أحد الشراح من هذا – كما أشرنا آنفا – أن "الزمان عنصر داخل في نظام العالم"[1]. والكندي كذلك يرى أن الزمان حادث، بدأ بحدوث العالم، وحدوث العالم والزمان تمّ دفعة واحدة بلا زمان، ومع أن هذا المعنى لحدوث العالم المسمى عند الكندي "الإبداع"[2] ليس موجودا عند أفلاطون إلا أنه يمكن أن نقرر أنهما متشابهان في القول بحدوث الزمان ووجود بداية له، وأن هذا القول لا يصح أن نفهم منه أن هذين الفيلسوفين يتشابهان تشابها تاما أيضا في معنى "حدوث العالم"، وهو الخطأ الذي وقع فيه صاعد الأندلسي[3].

أما هل للزمان الآتي نهاية فمسألة اختلف فيها أفلاطون والكندي، فرأي الكندي واضح قاطع بأن الزمان متناه من آخره وأن العالم له "مدة مقسومة"، والزمان مرتبط به فهو لا بد متناه أيضا، أما أفلاطون فقد رأينا فيما تقدم أنه يرى أن الزمان لا نهاية له من آخره، وقد استنتجنا هذا من كلامه عن الزمان ذلك أنه لم يخصص لهذه المسألة بحثا يقدم فيه الأدلة كما رأينا عند الكندي.

وقد وصف أفلاطون الزمان بأنه يقال فيه إنه "كان" وإنه "سيكون" مشيرا بذلك إلى أن الزمان إما ماض أو مستقبل، وأنه ليس هناك زمان حاضر... مثل هذا المعنى يمكن أن يفهم من قول الكندي في تعريفه للزمان بأنه "غير ثابت الأجزاء"[4]، حيث فهمنا قوله على أن كل جزء من الزمان يخرج إلى الوجود ويتلاشى حال خروجه، أي يصبح زمانا ماضيا، وكذلك من تعريفه "للآن" الذي هو فصل مشترك للماضي والحاضر من الزمان -كما تقدم القول- يفيد بأن الزمان في تصور الكندي أيضا ماض ومستقبل. وفي هذا تشابه بين الفيلسوفين.

والزمان عند الكندي من "الكمية المتصلة"[5]، وقد وضحنا للاتصال عنده معنيين: كما

---

(1) Cornford, P. 103.

(٢) انظر الكلام عن الإبداع عند الكندي فيما يلي ص.

(٣) انظر كلامنا في الرد على صاعد الأندلسي فيما يلي.

(٤) انظر فيما تقدم..

(٥) رسائل الكندي، ج١، ص١٢٢.

تقدم – ونريد هنا أن نتكلم عن معنى الاتصال الذي هو عدم وجود حد أدنى للزمان، أي عدم وجود جزأ لا يتجزأ من الزمان، وهذا المعنى موجود عند الكندي، كما بينا آنفا، وعند أفلاطون أيضا مفهوم الاتصال هذا، وقد وضح ذلك بيرنت Burnet بقوله: إن "مفهوم الزمان عند أفلاطون في الحقيقة هو مفهوم المتصل متضمنا في مفهوم الحركة"[1]، وعلى ذلك يمكن القول إن نظرة كل من أفلاطون والكندي للزمان، من حيث الاتصال متشابهة، ومثل ذلك سنجده عند أرسطو فيما يلي.

وهناك نقطة لا ذكر لها عند أفلاطون ولا عند الكندي، لكنها موجودة عند أرسطو، وهي أنهما لا ينظران إلى الزمان نظرة ذاتية أو شخصية، بمعنى أن وجود الزمان يتوقف على وجود ذات أو شخص يدركه، أي إن الزمان موجود سواء وجدت ذات مدركة أم لا.

هناك نظرة هامة يحسن الإشارة إليها لأهميتها، وهي: هل عند أفلاطون أو عند الكندي قول "بزمان مطلق"، كالذي يقول به محمد بن زكريا الرازي[2] مثلا أو الذي نجده في العصور الحديثة عند نيوتن؟

ليس هناك ما يشير إلى أن أفلاطون يقول بزمان مطلق غير الزمان الذي تعده حركات الأفلاك، ولم يقل أحد من الشراح بهذا، ويرى "أفلوطرخس" في تفسير رأي أفلاطون في الزمان "أنه كان يوجد قبل حدوث العالم شيء هو أشبه بهيولي من الزمان غير منظمة ولا معقدة، والزمان لا يوجد إلا بعد خلق العالم وما يصحبه من حركة منتظمة"[3]، وهذا القول ناتج عن تمثيل الزمان بالعالم، فقد كان قبل العالم مادة غير منظمة، وقياساً عليه كان قبل الزمان "هيولي" من الزمان غير منظمة. وهذه الهيولى الزمانية أقرب إلى التخيل منها إلى الحقيقة، وعلى كل حال فإن هذا التفسير لا يعني أن أفلاطون كان يقول "بزمان مطلق" ممتد إلى ما لا نهاية له في الماضي فيما يخص العالم الحادث.

أما عند الكندي فلا وجود أو ذكر لزمان مطلق، فالزمان وجد مع العالم وهو ملازم له

---

(1) Burnet, P. 343.

(٢) انظر: س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص٥٣.

(٣) انظر: س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، هامش رقم ٢، ص ٥٣ (للمترجم).

وينتهي بانتهائه، وقبل حدوث العالم والزمان لم يكن هناك زمان، فالزمان له بداية وبدايته هي لحظة إبداع العالم، ولا نجد عند الكندي لا ذكرا ولا بحثا – بحسب ما بين أيدينا من رسائله – في مسألة هل كان هناك زمان قبل حدوث العالم؟ وهل الإله تعالى في زمان؟ وهل هناك زمان بعد نهاية العالم؟ وما يمكن أن نجيب به عن هذه الأسئلة نيابة عن الكندي وبناء على تصوراته هو أن الزمان الذي نتكلم عنه ونفهمه هو أمر ملازم لهذا العالم وعنصر فيه، ولذلك فإنه قبل حدوث العالم لم يكن زمان، لأنه إذا كان العالم مبدعا عن عدم، وإذا لم يكن قبل حدوث العالم سوى علة العالم، فإنه لا مجال للسؤال عن وجود الزمان، لأن الزمان – بحسب رأي الكندي– يحتاج إلى جسم وحركة، وعلّة العالم لا جسم ولا حركة، فإذن لا وجود للزمان قبل حدوث العالم. وأما وجود الله فليس يضاف إلى زمان أو يتعلق بزمان[1]، ولو أضفناه إلى الزمان وفصوله، فإننا حينئذ نشابه بينه وبين بقية الموجودات، وهذا أمر يتنافى مع ما قرره الكندي وجهد في إثباته، وهو تنزيه علّة العالم عن مشابهة أي من الموجودات شبها حقيقيا.

وعلى كل حال، فإننا نعتقد أن الكندي ابتعد عن الخوض في مثل هذه المسائل التي تعبت فيها العقول كثيرا، ولعل ذلك كان لإدراكه أن العقل لا يستطيع الانتهاء في هذه المسائل إلى حقائق يطمئن لها كل عقل.

ج- رأي أرسطو في الزمان مع المقارنة برأي الكندي:

إذا انتقلنا إلى رأي أرسطو في الزمان وجدنا عنده بحثا مفصلا لتوضيح حقيقة الزمان، وقد عرض هذا البحث في المقالة الرابعة من كتاب **الطبيعة** واستغرق الفصول ١٠-١٤ أي خمسة فصول[2]، وسنعرض لبحثه هذا- كما فعلنا في عرض رأيه في المكان بشيء من الاختصار – متابعين في خطوات بحثه.

١) طبيعة الزمان:

---

(١) يرى مثل هذا الرأي القديس توما الإكويني حيث يرى أن خلق الله العالم 'لا منذ الأزل' لا يعني أن ثمة زمانا سبق وجود العالم لأن الزمان لا حق للعالم لا سابق له.

انظر: ميخائيل ضومط، توما الإكويني، المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٥٦، ص٤٧، ٥٠.

(٢) استغرقت هذه الفصول الصفحات ٢١٧ ب ٢٩- ٢٢٤ أ ١٦، وفي نشرة الأستاذ بدوي من ص ٤٠٤ -٤٨٥.

يرى أرسطو أن طبيعة الزمان صعبة وخفية وذلك "لأن جزءا منه قد كان وليس موجودا، بينما الجزء الآخر سيأتي إلى الوجود ولم يوجد بعد، ومع ذلك فالزمان – كل من الزمان اللانهائي وأي زمان آخر تريد أن تعتبره – يكون من هذين[1] الجزئين، أي الماضي والمستقبل، ولذلك يحق للمرء أن يفترض أن ما يتكون من أشياء ليست موجودة "لا يشارك في الواقع"[2]، أما "الآن" Now عند أرسطو فليس من الزمان، كما أن الزمان "ليس مركبا من آنات"[3].

وقد أشار أرسطو باختصار إلى آراء القدماء في الزمان، ثم بين أن "الزمان ليس حركة وليس مستقلا عن الحركة". ودليل ذلك أننا إذا لم نتغير أو نشعر بالتغير لا نظن أن هناك زمانا[4].

٢) الزمان والحركة:

يوجد بين الزمان والحركة أوجه شبه وأوجه اختلاف:

أ- أوجه الشبه:

١. الحركة متصلة لأنها تكون خلال مكان متصل، والزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة[5].

٢. تنقسم الحركة إلى ما قبل وما بعد بالنسبة لمكان ما، والزمان كذلك يتبع الحركة فيكون فيه، على ذلك، "قبل" و "بعد"[6].

ب- أوجه الاختلاف:

---

(١) الطبيعة ٢١٧ ب ٣٩ – ٢١٨ أ ١ وفي نشرة الأستاذ بدوي ٤٠٤-٤٠٦ وقد ترجمنا هذا النص عن الترجمة الإنلجيزية التي سبقت الإشارة إليها وقام بها R. Hardi & R. Gaye وقد وجدنا اختلافا بين الترجمة العربية القديمة في نشرة الأستاذ بدوي وبين الترجمة الإنجليزية، وقد بين الأستاذ بدوي في هامش ١ ص٤٠٥ من نشرته أن "هذه الجملة محرّفة وفيها نقص"، وقد صوبها بالرجوع إلى الأصل اليوناني وهذا نص تعريبه: "ومن هذين يتركب الزمان: ما منه لا متناه وما هو دوري دائما". وللأسف فإن جهلنا باليونانية يلزمنا بالاكتفاء بهذه الإشارة.

(٢) ٢١٨ أ ٣، نشرة الأستاذ بدوي ص ٤٠٥.

(٣) ٢١٨ أ ٧ نشرة الأستاذ بدوي ٤١٥.

(٤) الطبيعة: ٢١٨ ب ٢٩-٣٣، نشرة الأستاذ بدوي ٤١١-٤١٥.

(٥) نفس المصدر ٢١٩ أ ١٢-١٣، نشرة الأستاذ بدوي ٤١٨.

(٦) الطبيعة، ٢١٩ أ ١٣-٢٠، نشرة الأستاذ بدوي ٤١٨-٤١٩.

١. الزمان في كل مكان، والآن الواحد يعم الكون بأسره[1]، أما الحركة فلا يقال فيها مثل هذا القول لأن الحركة مرتبطة بالجسم، والحركة "هي في الشيء المتحرك".

٢. التغير دائما أسرع وأبطأ، في حين أن الزمان ليس كذلك، لأن "أسرع وأبطأ تتحدد بالزمان"[2].

٣. يحتاج إدراك الزمان إلى نفس واعية تحس بالتغير[3].

٣) تعريف الزمان:

بناء على ما تقدم فليس الزمان حركة "بل هو من جهة ما للحركة عدد. والدليل على ما أنا واصفه وهو أنّا بالعدد نحصل الأكثر والأقل، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل، فالزمان إذن عدد ما"[4]، وبما أننا لا نشعر بالزمان إذا لم نشعر في الحركة بالمتقدم والمتأخر لذلك فإنه يمكن تعريف الزمان كالآتي:

الزمان، "عدد الحركة بالنسبة للمتقدم والمتأخر"[5]، والزمان عدد ليس بالمعنى الذي نعدُّ به، "ولكنه الشيء المعدود"[6]، أي إنه "الناحية القابلة للعدِّ من الحركة"[7].

٤) الحركة التي الزمان عددها:

هذه الحركة أما أن تكون كونا أو فسادا، أو نموا أو تغيرا كيفيا أو نقلة، ولكن الحركة تقاس بالنوع الأول منها، وهو حركة الانتقال، وهذه هي الحركة الدائرية والمستقيمة، والحركة الدائرية لا تحتاج إلى تغير سرعتها، ولذا فهذا النوع هو أول أنواع الحركة، ولذ يقاس الزمان بحركة الفلك الأولى، لأن حركتها ثابتة السرعة[8].

---

(١) الطبيعة، ٢١٩ ب ١٠-١٣، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٤٢٠-٤٢١. وانظر أيضا: ٢٢٣ ب ١٠-١١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٧٨.

(٢) نفسه ٢١٨ ب ١٤-١٥ بنشره الأستاذ بدوي ٤١٢.

(٣) نفسه ٢١٨ ب ٢١-٢٧، نشرة الأستاذ بدوي ٤١٤.

(٤) نفسه ٢١٩ ب ٢-٤، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص ٤٢١.

(٥) نفسه ٢١٩ ب ٢-٤، نشرة الأستاذ بدوي ٤٢١.

(٦) نفسه ٢١٩ ب ١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٢٠.

(7) Sir D. Ross: **Aristotle**, P. 90.

(٨) ٢١٩ أ ١-٢، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص٤١٨.

٥) الوجود في الزمان:

يمكن أن يعني وجود الشيء في الزمان، ما يلي:

١. أن يكون الشيء موجودا عندما يكون الزمان موجودا.

٢. أن يكون الشيء صفة أو جزءا من الزمان.

٣. أن يكون الشيء مقاسا بالزمان[١].

أما المعنى الأول فمرفوض عند أرسطو وذلك لأنه ليس معنى أن الشيء في المكان أنه موجود متى وجد المكان[٢]، ولكن معنى وجود الشيء في المكان هو هو نفس المعنى الذي نقول فيه إن الشيء في مكانه، "لذلك فمن الضروري أن تكون جميع الأشياء الموجودة في زمان مشمولة بالزمان، تماما كما تكون الأشياء الأخرى أيضا "في أي شيء" يعني، كما يشتمل المكان على التي في المكان"[٣].

وعلى ذلك فالزمان يؤثر على الأشياء "على ما جرت عليه عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلى كل شيء"[٤]، ولكن هناك أجرام أبدية ثابتة لا تتغير ولا تبلى، لذلك فهذه "ليست في زمان" ولا يشتمل عليها زمان، وهذه هي الأجرام السماوية، وكذلك كل الأمور الأزلية كالإله والحركات الإلهية[٥].

٦- الآن Now:

يرى أرسطو أن الزمان متصل وهو في ذلك يشبه الحركة والأعظام، فهي كلها متصلة، ويعني بالاتصال "المنقسم إلى ما ينقسم دائما"[٦]، أي قابلية القسمة اللانهائية للزمان، وعلى ذلك فلا وجود لجزء لا يتجزأ في الزمان.

ودليله على ذلك أن كل حركة لا بد أن تكون على زمـان، والحركـة يمكن أن تكـون

---

(١) نفسه ٢١٨ ب ٢٩-٣٣، نشرة الأستاذ بدوي ٤١١، ٤١٥.

(٢) الطبيعة: ٢٢١ أ ١٩-٢١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٤٩.

(٣) نفسه: ٢٢١ أ ٢٧-٢٩، نشرة الأستاذ بدوي ٤٥٠.

(٤) نفسه: ٢٢١ أ ٣٠-٣١، نشرة الأستاذ بدوي ٤٥٠.

(٥) نفسه: ٢٢١ ب ٣-٧، نشرة الأستاذ بدوي ٤٥٠-٤٥١.

(٦) الطبيعة: ٢٣٢ ب ٢٤، نشرة الأستاذ بدوي ٦٢٢.

بطيئة أو سريعة، ومعنى ذلك أن أي زمان نتوهمه يمكن أن نتصور فيه حركة بطيئة، وحركة سريعة، ونتوهم للحركة السريعة أسرع منها وللحركة البطيئة حركة أبطأ منها، والحركة السريعة والبطيئة تقسمان الزمان، فكل زمان إذن يقبل القسمة دائما فهو متصل[١].

ولكي يتفادى أرسطو القول بالنظرة الذرية للزمان اعتبر أن الآن ليست من الزمان وعرّفها بأنها وصلة الزمان .. أو هي نهاية زمان "فهي بداية زمان ونهاية آخر"[٢]، والآن ليس من الزمان، فلا حركة في الآن، وكذلك فلا سكون في الآن، لأن السكون يكون لجسم من شأنه الحركة، لكنه غير متحرك، وبما أنه "لا يمكن أن يكون شيء أصلا من شأنه الحركة في الآن، فمن البيِّن أنه ليس شيء أصلا من شأنه أن يسكن فيه"[٣].

٧) أزلية الزمان وأبديته:

يرى أرسطو أن حال الزمان كحال الحركة، فهو يثبت قدم الحركة وأزليتها، وبما أن الزمان عرض من أعراض الحركة[٤]، لذا فقدم الحركة وأبديتها يثبت أيضا قدم الزمان وأبديته.

ويرى أرسطو أن الزمان أزلي أبدي، وهو أمر أجمع عليه القدماء فيما عدا أفلاطون[٥]، وبرهانه على ذلك كالآتي:

لا يمكن أن يوجد الزمان بدون اللحظة أو الآن، والآن يعتبر نوعا من النقطة الوسط، فهو – كما ذكرنا آنفا – بداية لزمان ونهاية لآخر، فلو فرضنا أن هناك نهاية لزمان (سواء كانت النهاية من أوله أو آخره)، فإن هذه النهايات يجب أن توجد في آن" ما، ذلك أن الذي يوجد بالفعل "الآن" ولذلك وبما أن "الآن" بداية ونهاية فإنه يجب أن يكون هناك زمان من كلا طرفيها" وبالتالي فالزمان لا بد أن يكون لا نهاية له من كلا طرفيه، أي أن يكن أزليا وأبديا[٦].

---

(١) الطبيعة: ٢٣٢ ب ٢٠- ٢٣٣ أ ١٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ٦٢٢-٦٢٣.

(٢) نفسه: ٢٢٢/ ١٠، نشرة الأستاذ بدوي ٤٦٢.

(٣) نفسه: ٢٣٤ / ٣٣-٣٤، وهذا النص منقول عن نشرة الأستاذ بدوي ص ٦٤٥، ولا اختلاف في هذا النص بين الترجمة العربية والإنجليزية التي اعتمدنا عليها سوى أن لفظة "الآن" في النص يقابلها لفظة Present في الترجمة الإنجليزية، وقد آثرنا نقل النص العربي هنا.

(٤) الطبيعة: ٢٥١ ب ٢٧، نشرة الأستاذ بدوي ص ٨١١.

(٥) الطبيعة: ٢٥١ ب ١٥-١٩، بدوي، ص٨١٠.

(٦) الطبيعة، ٢٥١ ب ١٩-٢٨، بدوي ص ٨١١.

بعد عرض رأي أرسطو في الزمان نأتي إلى المقارنة بينه وبين الكندي في هذه المسألة:

بدأ أرسطو بحثه بالقول إن طبيعة الزمان صعبة وخفية، ولم نجد مثل هذا عند الكندي. فإذا انتقلنا إلى مفهوم الزمان عند كل منهما وجدنا شيئا من الاختلاف، فأرسطو عرّف الزمان بقوله: "الزمانُ عدد الحركة بالنسبة للمتقدم والمتأخر"[1]، والكندي عرفه بقوله: "الزمان مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"[2]، ونلاحظ هنا أن للزمان علاقة بالحركة في تصور كلي منهما.

لكن توضيح الكندي لمفهوم الزمان بأنه "مدة" ما لا وجود له عند أرسطو، فهذا اختلاف رئيسي، وكلمة "مدة" تشير في الحقيقة إلى تناهي الزمان من كلا طرفيه، خلافا لما قرره أرسطو من أزلية الزمان وأبديته – كما سنوضح بعد قليل – وقد وضح أرسطو أن الزمان هو الجانب القابل للعد من الحركة، وهذه الحركة ليست أيّ حركة كانت، بل هي الحركة التي هي الحركة الدائرية للفلك الأقصى، أما الكندي فقد بين أن الزمان ليس عدد الحركة بل هو مدة تعد عن طريق الحركة، فإذن الزمان عند الكندي يُعد عن طريق الحركة لا أنه الجانب الذي يعد من الحركة – كما عند أرسطو. أما أي أنواع الحركات يعد به الزمان عند الكندي، فيمكن القول بأنه يرى أن حركات الأجرام السماوية هي المقياس الذي يقاس به الزمان، ويؤكد ذلك ما نجده في إحدى رسائله من ذكره أن "لكل كوكب من الكواكب سنته، إذ لكل كوكب سنة من دوره وشهر من مقارنته الشمس"[3]، ورأى الكندي هذا يتفق مع تعريفه للزمان، فلكل جسم زمان، وزمان الجسم هو مقدار مدته الذي يقدر عن طريق الحركة، وهذا الفهم للزمان فيه شبه من فهم أرسطو من حيث ربطه الزمان بحركة الفلك الأقصى.

ولكن هناك أيضا اختلافات أخرى هامة بين نظر كل من الكندي وأرسطو للزمان، من ذلك علاقة الأشياء بالزمان، فأرسطو يرى أن الزمان يشمل الأجسام كما يشمل المكان

---

(1) الطبيعة، ٢١٩ ب ١.

(2) رسائل الكندي، ج١، ص١١٧.

(3) الطبيعة: ٢١٩ ب ١.

المتمكن فيه، ويفهم من هذا أن الزمان شيء منفصل عن الأجسام، كما أنه يرى أن للزمان تأثيرا على الأجسام، فهو يبليها أو يؤثر فيها كما تقول العامة، وهناك أشياء ليست في الزمان لأنه لا تأثير له عليها كالاجرام السماوية ومحركاتها، مثل هذا الكلام لا وجود له عند الكندي، فلا انفصال عنده للزمان عن الأجسام، لأنه صفة ملازمة للجرم كجرم، والزمان عنده لا يشتمل على الأجسام بل هو تابع لوجودها ملازم لها، أو محمول فيها، كما يقول.

ولكل جسم زمانه، أي "مدته"، وأيضا لا نجد عند الكندي فكرة أن الزمان يبلي الأجسام، وهي فكرة استمدها أرسطو من النظرة العادية للزمان عند عامة الناس، مما يدل على أنه برغم براعته في تحليل المشكلة وعرض جوانبها المختلفة ومناقشتها، لم يستطع أن يتصور الزمان بأكثر من التصور العادي له عند عامة الناس – كما أشرنا آنفا –.

ويفهم من كلام أرسطو أنه يمكن تصور وجود الزمان دون وجود الأجرام، وهذا غير ممكن عند الكندي، فإذا لم يكن هناك أية أجسام فإنه لن يكون هناك زمان، وإذا وجد جسم وجد الزمان، كما سبق أن ذكرنا أن الزمان عند الكندي ملازم للجسم وللحركة في الوجود، ومثل هذه الملازمة التي أكدها الكندي ليست موجودة عند أرسطو، وهذه، في نظرنا، نقطة ذات أهمية كبرى، وهي تشير إلى مقدار استقلال الكندي في تفكيره عن السابقين وبخاصة أرسطو، كما تبين أن الكندي، في قوله بتلازم الجسم والحركة والزمان في الوجود، كان قريبا جدا من الآراء التي ظهرت مع النظرية النسبية، وقد رأينا مثل هذا عند الكندي في تصوره للمكان.

وهناك نقطة أخرى نجد فيها تشابها بين رأي الكندي ورأي أرسطو، وهي اتصال الزمان، والواقع أن كلام أرسطو واضح لا مجال فيه للالتباس، كما سبق بيانه، بينما لم يعرض لنا الكندي رأيه في هذه النقطة بشكل مباشر – بحسب ما هو موجود بين أيدينا من رسائله – وقد تقدمت الإشارة إلى أن للكندي رسالة **في مائية الزمان والحين والدهر**، ولكنها مفقودة، ولعلها كانت تعطينا صورة أكثر تفصيلا لتصوره للزمان لو كانت موجودة.

ونرى أيضا أن تصور كل منهما لمفهوم "الآن" متشابه إذ إن "الآن" بداية للزمان الآتي

ونهاية للزمان الماضي، وهي بمثابة النقطة الهندسية من الخط الهندسي[1]، وقد رأينا عند أرسطو أن 'الآن' واحد وهو يعم الكون بأسره، وهذا الفهم يؤدي إلى القول بالزمان المطلق ويتفق معه.

لكن هل ينظر الكندي إلى 'الآن' هذه النظرة؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة، بحسب ما عندنا من رسائل الكندي، فالزمان عنده مدة، وكل جرم له مدته، فكل جرم له زمانه، وهذه المدة يمكن أن تقاس بمحركات مختلفة، ومع أننا يمكن أن نقرر أن الكندي لا يقول بالزمان المطلق، إلا أننا يمكن أن نستلخص بحسب فهمنا لرأيه في الزمان أن اللحظة الزمانية تمر على جميع الموجودات في العالم مرورا واحدا، كما يعتقد أرسطو أيضا، ونحن نعلم أن هذه الفكرة لم يتطرق إليها الشك قبل النظرية النسبية على يد آينشتين الذي بين أن الزمان لا يجري في جميع أجزاء الكون جريانا واحدا.

أما عن السؤال الذي سأله أرسطو وهو هل يكون زمان إذا لم تكن هناك نفس واعية تدركه، وتحس بالتغير، فلا وجود له عند الكندي، وأرسطو يرى أنه إذا لم توجد النفس المدركة فلا يوجد الزمان، وإن كانت ستبقى الحركة موجودة، لكن جانب الحركة المعدود وهو الزمان لن يكون موجودا لأن الذي يعدُّ هو النفس المدركة، أما الكندي فيمكن أن نقول بناء على ربطه الزمان بالجرم – كما أوضحنا فيما تقدم – أنه لا يرى ضرورة وجود النفس المدركة لوجود الزمان، فمتى وجد جرم وجد زمان سواء كان هناك نفس مدركة أو لم تكن، لأن الزمان في نظره عنصر فيزيقي داخل في تركيب العالم.

وأخيرا نجد اختلافا في النظر إلى تناهي الزمان، فأرسطو يرى أن الزمان لا متناه من أوله وآخره، والكندي يرى أن الزمان متناه من أوله وآخره، والواقع أن برهان أرسطو على هذه المسألة ليس مقنعا، ومما يدل على أن أرسطو كان يفترض مسبقا أزلية الزمان وأبديته، كالأمر الذي أدّى إلى شيء من التعارض بين رأيه هذا وبعض الآراء الأساسية في فلسفته

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٨، سطر ١٤-١٧. وفي هذه الأسطر تشبيه للآن بالنقطة الهندسية، وبتأمل هذه الأسطر يصل المرء إلى المعنى المقصود، إذ إنه لا بد أن يكون قد سقط من الناسخ أصلا بعض الكلام.

الطبيعية، فهو قرر تناهي جرم العالم، وأيضا قرر استحالة وجود التسلسل اللانهائي[1]، ومع ذلك قرر لا تناهي الحركة ولا تناهي الزمان[2]، بينما كان رأي الكندي في تناهي الزمان متوافقا مع رأيه في تناهي جرم العالم، ورأيه في عدم إمكان تحقق السلسلة اللانهائية بالفعل[3]، سواء كانت أعدادا أم عللا أم موجودات.

نرى مما تقدم أن رأي الكندي في الزمان ليس ماخذوا من أرسطو، وإنما هو رأي مبتكر بكل معنى الكلمة، وهذا القول لا يمنع، كما أوضحنا، وجود بعض أوجه الشبه، في النظر إلى الزمان بينه وبين بعض الفلاسفة السابقين، كما يؤكد أيضا أن الكندي لم يكن محتذيا حذو أرسطو بمتابعة آرائه متابعة عمياء.

سابعاً: الحركة

أ- رأي الكندي في الحركة

لا نجد عند الكندي في مسألة الحركة بحثا خاصا مستقلا – كما عند أرسطو، سوى ما نجده في رسالته في **الجواهر الخمسة**[4]، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الرسالة هي على الأرجح، من محاولاته الأولى في التأليف، وعلى كل حال فما ورد فيها من كلام عن الحركة قد ورد في مواضع أخرى من رسائله متفرقا.

تعريف الحركة:

عرف الكندي الحركة في رسالته **في حدود الأشياء ورسومها** بقوله: "الحركة تبدل حال الذات"[5]، وأورد في كتابه **في الفلسفة الأولى** تعريفا مشابها لهذا في سياق الكلام حيث يقول: "والحركة تبدل ما"[6]، ومن هذين القولين يتبين لنا أن الحركة تشمل كل أنواع التبدل التي تصيب ذوات الأشياء، ويقصد الكندي بالذات هنا ذات كل واحد من الموجودات المادية

---

(١) انظرذلك فيما يلي عند إثبات المحرك الأول الذي لا يتحرك.

(٢) انظر فيما تقدم براهينه على تناهي الزمان والحركة.

(٣) رسائل الكندي، ج١، ص١١٦، وكذلك، ج٢، ص٩٩-١٠٠.

(٤) المصدر السابق: ج٢، ص٢٢-٢٦.

(٥) المصدر السابق، ص١٦٧.

(٦) المصدر السابق، ص١١٧.

المحددة، ذلك أن الحركة عنده "هي حركة الجرم"[1]، والجرم هو "ما له ثلاثة أبعاد"[2]، وعلى ذلك فلا بد أن تكون الذات المقصودة في التعريف هي ذات الجسم المادي.

أنواع الحركة:

تكلم الكندي عن أنواع الحركة في أكثر من موضع في رسائله الموجودة بين أيدينا، وهذه هي أنواع الحركة، أو أنواع التبدل، بحسب كلام الكندي:

١- **الحركة المكانية:** وهي "تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط"[3]، وقد ورد هذا الكلام بنفس المعنى في أكثر من موضع[4]. ولا شك أن ربط الكندي حركة الجسم الانتقالية بمركزه تعبر عن دقة علمية كبيرة، وتجعل رأيه – في هذه النقطة، قريبا جدا من الآراء الحديثة في الفيزياء التي تحدد انتقال الجسم بانتقال مركز ثقله، وإن كنا سنرى عنده، في الكثير من النقاط فيما يتعلق بالحركة، متابعة لآراء أرسطو التي لا نجد فيها شيئا يذكر يمكن اعتباره صوابا في ضوء الفيزياء الحديثة.

وتقسم الحركة المكانية إلى نوعين:

أ- حركة بسيطة

ب- حركة مركبة من أكثر من حركة بسيطة.

والحركة البسيطة كذلك نوعان[5]:

الحركة الدائرية، ويقصد الحركة الدائرية حول مركز ثابت؛ وحركة الاستقامة، وهذه "تقسم إلى حركتين: إما من الوسط وإما إلى الوسط"[6] أي إن اتجاه حركة الاستقامة إما من الوسط باتجاه الخارج أو الأعلى وإما من الخارج باتجاه الوسط أي وسط الكل أو مركز العالم الكروي – كما تبين فيما سبق – والحركة البسيطة هي حركة الأجسام البسيطة أي الأجسام

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٥.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١١٧، وانظر أيضا ص ٢٠٤، ٢١٦، حيث نجد نفس هذا المعنى.

(٤) المصدر السابق، ص١١٧، ٢٠٤، ٢١٦.

(٥) المصدر السابق، ج٢، ص٤٠.

(٦) المصدر السابق، ص٤٠.

المركبة من عنصر واحد فقط، أما الحركة المركبة فهي حركة الجسم المركب من عناصر أي من أجسام بسيطة. والأجسام المركبة تكون حركتها مركبة من حركات ما ركبت منه الأجرام، إلا أن الجرم الأغلب عليه في تركيبه هو الظاهر الحركة فيه"[1].

ولا شك أن الحركات البسيطة هذه هي الحركات الطبيعية للأجسام وسنتلكم عنها بعد قليل.

٢- **الحركة الربوية والاضمحلالية:** وهاتان حركتان في الواقع، فالأولى "هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهي إليها"[2]، وأما الثانية، أعني الحركة الاضمحلالية، فهي "ضد الربوية في الذات والحد، أعني أنها التي تقصر نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي إليها"[3]، وقد عرف فيلسوفنا هاتين الحركتين في موضع آخر بقوله: "وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه هو الربو والاضمحلال"[4]، والتعريفان يؤديان نفس المعنى، وإن كنا نرى أن التعريف الثاني أكثر دقة إذ ربط الزيادة أو النقص في نهايات الجسم بنقطة ثابتة هي التي أطلق عليها "مركز الجسم".

٣- **حركة الاستحالة:** وهي "التي تكون والشيء هو هو بعينه، بتغيير بعض حالاته، كرجل بعينه كان أبيض فصار شاحبا لسفر أو مرض أو لغير ذلك"[5]. وعرف الكندي هذه الحركة في موضع آخر بقوله: "وتبدل كيفياته (أي كيفيات الجسم) المحمولة فقط هو الاستحالة"[6] ويفهم مما تقدم، ومما سيأتي ذكره فيما يلي عن الحركة الرابعة أعني حركة الكون والفساد، أن حركة الاستحالة لا تغير صفات الجسم الجوهرية، وإنما الصفات العرضية.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢١٦.

(٣) المصدر السابق، ص٢١٦.

(٤) المصدر السابق، ص١١٧.

(٥) المصدر السابق، ص٢١٧.

(٦) المصدر السابق، ص١١٧.

٤- **حركة الكون والفساد**: "وهي التي تنقل الشيء عن عينه إلى عين أخرى، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دما، فهذه الحركة تلقي الدم كونا وتلقي الشراب فسادا، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم"[١] وعرّفها فيلسوفنا في موضع آخر بقوله: "وتبدل جوهره (أي جوهر الجسم) الكون والفساد"[٢] والكون والفساد متلازمان، فكون شيء هو فساد لشيء آخر، وهذه الحركة تغير الصفات الجوهرية للشيء كما هو واضح في المثال الذي ساقه الكندي حيث تغير جوهر الغذاء فأصبح جوهرا جديدا هو جوهر الدم[٣].

أنواع الحركة من جهة مصدرها:

يقسم الكندي الحركة من جهة مصدرها إلى قسمين:

١- الحركة "الذاتية" وهي "التي تكون في ذات الشيء"[٤]، أي إن مصدر هذه الحركة هو الجسم المتحرك نفسه، وهذه الحركة التي تقابل ما أسماه أرسطو "الحركة الطبيعية" وهي الحركة الدائرية للأجرام السماوية، والحركة المستقيمة للعناصر الأربعة.

أما الحركة الدائرية "الذاتية" أو الطبيعية التي تتحرك بها الأجرام السماوية السيارة والفلك الذي يضم النجوم الثوابت فهي حركة دائرية حول مركز ثابت هو وسط العالم، وهذه الحركة ثابتة على حال واحدة، أي لا سرعة فيها ولا إبطاء طيلة مدة ديمومة الفلك[٥].

أما الحركة المستقيمة الذاتية فهي حركة العناصر الأربعة، وهي إما إلى الوسط أو من الوسط، كما تقدمت الإشارة، والعناصر المتحركة باتجاه الوسط هي التراب والماء[١]، ولكن

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٢١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٣) هذه هي أنواع الحركات الطبيعية الموجودة في هذا العالم، وهناك حركة أخرى سبقت الإشارة إليها هي حركة الإبداع (انظر فيما يلي الكلام عن الإبداع) ولكن هذه الحركة لا يمكن إضافتها إلى أنواع الحركات الطبيعية لأنها حركة متعلقة بإرادة الله المبدع الذي "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له: كن فيكون" (سورة يس آية ٨٢).

(٤) رسائل الكندي، ج١، ص٢١٧.

(٥) المصدر السابق، ج٢، ص٤٥-٤٦.

(١) المصدر السابق، ص٤٠-٤١ .

حركة التراب هذه أسرع من حركة الماء، والعناصر المتحركة من الوسط إلى الأعلى فهي النار والهواء، لكن حركة النار أسرع من الهواء، وقد أوضح الكندي العلة في كون التراب أسرع من الماء والنار أسرع من الهواء، فأرجعها إلى صفتي اليبس والرطوبة، "فالأسرع حركة بالطبع، بلا إضافة، يابس، والأبطأ حركة بالطبع، بلا إضافة، رطب"[1]، وواضح أن التراب والنار هما العنصران اليابسان والهواء والماء العنصران الرطبان.

أما سبب حركة بعض العناصر الأربعة إلى أعلى خارجا عن الوسط والبعض الآخر إلى أسفل باتجاه الوسط، فهو صفتا الحرارة والبرودة و "المتحركة من الوسط حارة"[2] و "المتحركة إلى الوسط باردة"[3]، وواضح هنا أن الماء والتراب عناصر باردة والهواء والنار عناصر حارة.

ارتباط الحركة بالجرم والزمان:

الحركة من الأمور المحمولة في الأجرام، كما سبقت الإشارة عند الكلام عن المكان والزمان[4]، فالحركة حركة الجرم، ولا حركة بلا جرم "فمتى كان جرم كانت حركة اضطرارا"[5]، وكذلك يرتبط الزمان والحركة، لأن الزمان يعد بالحركة، وقد خصصنا فيما يلي، فقرة خاصة لتوضيح رأي الكندي في علاقة الجرم والحركة والزمان وعرض أدلته لإثبات رأيه في هذه المسألة وهو أن "الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا"[6] في الوجود، وقد تقدمت الإشارة إلى أن الكندي في هذه المسألة أقرب إلى الآراء الحديثة من الفلاسفة السابقين من اليونان، وكذلك من فلاسفة المسلمين بعده.

حدوث الحركة:

يرى الكنـدي، كما ذكرنا آنفا، أن الحركة مرتبطة بالجرم والزمـان في الوجـود، وهـذا

---

(١) رسائل الكندي، ، ج٢، ص٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص٤٤.

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) رسائل الكندي، ج١، ص١١٨.

(٦) المصدر السابق، ص١١٩.

التلازم، ينتج عنه أن الحركة حادثة ومتناهية، وتوضيح ذلك كالآتي:

بما أن الحركة والجرم والزمان متلازمة في الوجود لا يسبق بعضها بعضا، وبما أن الزمان حادث متناه، أي له بداية ونهاية، فكذلك وجود العالم له بداية ونهاية وكذلك أيضا للحركة بداية ونهاية، أي إن هناك حركة أولى لم يكن قبلها حركة وحركة أخيرة ليس بعدها حركات، وبداية وجود الجرم هي نفسها بداية وجود الزمان وبداية وجود الحركة لتلازمهما معا في الوجود، وكذلك أيضا نهاية وجود الجرم هي نهاية للزمان والحركة.

وهكذا فالحركة عند الكندي ليست أزلية أبدية، بل حادثة متناهية.

اتصال الحركة:

الحركة -كما عرفنا آنفا- مرتبطة بالجرم والزمان، والزمان - كما تقدم القول فيه -من الكمية المتصلة، والحركة تنقسم بأقسام الزمان، وبما أن الزمان متصل فالحركة متصلة أيضا.

هذا، فيما نرى، تصور الكندي، وقد استخلصناه بناء على ما أورده الكندي في بحثه في صفات الواحد الحق حيث نفي أن يكون الواحد الحق حركة، لأن "الحركة متكثرة"[1]، ولأنها منقسمة "بأقسام المكان"[2] كالحركة المكانية وحركة الربو والاضمحلال أو منقسمة "بأقسام الزمان"[3] كحركة الكون والفساد وحركة الاستحالة.

والذي نقصده بالاتصال هنا هو أن أجزاء الحركة الواحدة أو أقسامها لا انقطاع فيها ولا فواصل بينها، كما قلنا في الزمان، أي إن أجزاء الحركة الواحدة متصلة بالنهايات، وكذلك يعني اتصال الحركة المعنى الثاني للاتصال، أعني قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، فهذا المعنى موجود في الحركة كما هو موجود في الزمان، وهذا لا يتعارض مع استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل، فإن القول بأنه يمكن وجود أجزاء لا نهاية لها للخط الهندسي أو الزمان أو الحركة عن طريق الانقسام الدائم، لا يعني أن هذه الأقسام قد وجدت بالفعل، بل يعني أن القسمة اللانهائية، والأجزاء اللانهاية موجودة في هذه الأمور بالقوة والإمكان لا بالفعل.

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٣.

(2) المصدر السابق، ص١٥٣.

(3) المصدر السابق، ص١٥٤.

ب- رأي أفلاطون في الحركة مع المقارنة برأي الكندي

سبقت الإشارة إلى أن أفلاطون تعرض في **طيماوس** إلى مسائل في العلم الطبيعي، لكن هذا التعرض لم يكن مقصودا، وإنما جاء تكملة للبحث، ولا نجد عند أفلاطون بحثا خاصا بالحركة كالذي نجده عند أرسطو مثلا، لكنه تكلم عن أنواع الحركة المختلفة، دون التعرض لمفهومها.

فمن كلامه في **طيماوس** يذكر وجود حركات سبع[1]، وهذه الحركات يمكن قسمتها إلى نوعين:

أ: الحركة الدائرية حول مركز ثابت وهي حركة العالم (الكل) وحركة الأجرام السماوية[2].

ب: الحركات المستقيمة وهي ستة أصناف: الحركة من اليمين إلى الشمال ومن الشمال إلى اليمين ومن الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام ومن فوق إلى أسفل ومن أسفل إلى فوق، وهذه هي حركات الأجسام المختلفة في عالم الكون والفساد[3].

ولا نجد عند أفلاطون كلاما صريحا مباشرا عن وجود حركات غير طبيعية أو قسرية للأجسام أو العناصر، لكننا نجد في كلامه ما يفيد وجود هذه الحركات، مثل الحركة التي تحدث عندما نحاول نقل الجسم من مكانه الطبيعي[4].

ولو حاولنا المقارنة هنا مع الكندي، فإننا سنجد تشابها في تقسيم أنواع الحركة المكانية، لكننا لا نجد عند أفلاطون ذكر لأنواع أخرى من التغير على اعتبار أنها حركة، كما عند الكندي وعند أرسطو، ونجد أيضا تشابها في نسبة الحركة الدائرية حول مركز ثابت للأجرام السماوية، والحركات المستقيمة للأجسام الأخرى.

لكننا لا نجد عند أفلاطون تحديداً لمفهوم الحركة كما عند الكندي، ذلك أن كلام أفلاطون عن الحركة كلام عارض وليس مقصودا لذاته.

---

(١) **طيماوس**: ٣٤أ، ريفو، ص٢١٩، كورنفورد، ص٥٥.

(٢) **طيماوس**: نفس الفقرة والصفحات.

(٣) **طيماوس**: ٤٣ ب، ريفو، ص ٢٤٨، كورنفورد، ص١٤٨.

(٤) **طيماوس**: ٦٣ جـ، ريفو، ص٣٠٢ – ٣٠٣، كورنفورد، ص٢٦٣.

أما علاقة الحركة بالزمان والأجسام فستتلكم عنها فيما يلي في فقرة خاصة.

ج- رأي أرسطو في الحركة مع المقارنة برأي الكندي

خصص أرسطو قسما كبيرا من كتاب **الطبيعة** لدراسة الحركة ولواحقها، فقد خصص الثلاثة فصول الأولى من المقالة الثالثة لتحديد مفهوم الحركة وطبيعتها، كما خصص المقالة الخامسة بأكملها وبعض فصول المقالة السادسة لبحث أمور متصلة بالحركة ومفهومها مثل أنواع الحركة وقدمها، وضرورة وجود المحرك الأول، وهكذا نجد أن الجزء الأكبر من كتاب **الطبيعة** يدور حول البحث في الحركة، والسبب في ذلك أن الطبيعة عند أرسطو مبدأ حركة أو تغير، ولذلك فمفهوم الحركة ودراستها يعتبر حجر الزاوية في فلسفته الطبيعية، وهذا يبرز اهتمامه بدراسة الحركة.

وسنحاول فيما يلي عرض رأي أرسطو في الحركة ومفهومها باختصار.

تعريف الحركة:

ليست الحركة عند أرسطو أمرا قائما بذاته خارج الأشياء، وهي جنس لأشكال مختلفة من التغير، وليس لها جنس يعمّها[1].

ونجد عند أرسطو تعريفين للحركة:

الأول: الحركة هي: "استكمال ما هو موجود بالقوة من حيث هو موجود بالقوة"[2].

الثاني: الحركة هي "كمال المتحرك بما هو متحرك"[1].

ويفهم من هذين التعريفين أن الحركة تفترض طرفين هما: حال القوة وحال الفعل، وليست الحركة أيا من هذين الطرفين[2]، وإنما هي "التطرق إلى الكمال الأخير"[3] فالبيت يقال فيه أنه مبنى بالفعل إذا كنا دائبين نبنيه[4]، فإذا تم البناء يكون البيت قد كمل بالفعل وانـتهت

---

(١) الطبيعة: ٢٠١ أ ١-٢، نشرة الأستاذ بدوي ص ١٦٨.

(٢) نفسه: ٢٠٠م ١٠-١١، بدوي، ص ١٧١.

(١) نفسه: ٢٠٢ أ ٧-٨، بدوي، ١٨٤.

(٢) ديفد روس: أرسطو، ص٨٢.

(٣) من شرح يحيى بن عدي على كتاب الطبيعة، نشرة الأستاذ عبدالرحمن بدوي، ص١٧١.

(٤) الطبيعة: ٢٠١ ب ١٠-١٥، بدوي، ص١٧٩.

حركة البناء، فالحركة تحقيق يتضمن عدم تمامه ويتضمن وجود حال القوة المستمر(١).

الحركة فعل المحرك في المتحرك:

أشرنا آنفا إلى أن الحركة لا تكون خارج الأجسام كشيء قائم بذاته، ومن تعريف الحركة المتقدم يمكن القول إن الحركة تكون في المتحرك لأنها كمال المتحرك، ولكن هذا لا يكون إلا بفعل المحرك، وعلى ذلك يمكن القول بأن الحركة نسبة بين المحرك والمتحرك، فهي كمال لهما جميعا، فمثلا ما يعلمه المعلم هو ما يتعلمه المتعلم(٢)، وهذا هو شأن الحركة بين المحرك والمتحرك.

أنواع الحركة عند أرسطو:

ذكرنا آنفا أن الحركة جنس لأشكال مختلفة من التغير وأنه ليس لها جنس يعمها، ولذا فأنواع الحركة "تحكى أنواع الوجود العامة"(٣)، فعدد أنواع الحركة يعادل أنواع الوجود العامة بوجه عام(٤)، ويمكن تحديد أنواع التغير عند أرسطو كالآتي:

١) التغير في الجوهر أو حركة الكون والفساد، حيث يتم كون جوهر بفساد جوهر آخر.
٢) التغير في الكم أو حركة النمو والاضمحلال.
٣) التغير في الكيف أو حركة الاستحالة.
٤) التغير في المكان أو حركة الانتقال(١).

وحركة الانتقال هي أهم أنواع الحركة لأنها متضمنة في كل الحركات الأخرى(٢).

أنواع الحركة المكانية(٣):

---

(١) ديفد روس: ارسطو، ص٨٢.
(٢) الطبيعة: ٢٠٢ ب ٢-٨، بدوي، ص١٩٣.
(٣) ماجد فخري، ارسطوطاليس، ص٣٨.
(٤) الطبيعة: ٢٠١ أ ٩، بدوي، ١٧٠.
(١) انظر: الطبيعة: ٢٠٠ ب ٣٥-٢٠١ أ ١، بدوي ص ١٦٨ وانظر مزيدا من التفصيل في شرح أبو علي بن السمح في نشرة الأستاذ، ص ١٦٩.
(٢) ديفد روس، أرسطو، ص ٨٣.
(٣) انظر: كتاب السماء والعالم، ٢٦٨ ب ١٥-٢٦٩ أ ٣ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص١٢٩-١٣١.

يمكن قسمة الحركة المكانية إلى قسمين:

١) **حركة بسيطة**: وهي حركة الأجسام البسيطة، أي المركبة من عنصر واحد فقط، وهي نوعان:

أ. الحركة المستقيمة، وهي الحركة إلى أعلى أو إلى أسفل وتتحرك بها العناصر الأربعة حركة طبيعية.

ب. الحركة الدائرية حول مركز ثابت، وهي حركة الأجرام السماوية والعالم ككل، وهذه الأجرام مركبة من عنصر خامس غير العناصر الأربعة.

٢) **حركة مركبة**، وهي حركة الجسم المركب من أكثر من عنصر، وهي تكون بحسب حركة الجرم البسيط الغالب على المركب[١].

أزلية الحركة وأبديتها:

يرى أرسطو أن الحركة أزلية شأنها شأن الزمان، كما أنها أبدية أيضاً وسيأتي عرض رأيه وبراهينه على أزلية الحركة وأبديتها عند الكلام عن قدم العالم، فتحيل القارئ إلى ذلك الموضع[٢].

اتصال الحركة:

الحركة مرتبطة بالزمان لأنها تتم في زمان ما، وما دام الزمان متصلاً، أي ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها هي 'الآنات'، فإنه يوجد بين كل آنين زمان، وحال الجسم المتحرك في كل آن يختلف عنه في الآن الآخر، أي أن التغير أيضاً يسير مع آنات الزمان، وحيث أن الزمان متصل فالحركة أيضاً متصلة[١].

وكذلك فالحركة متصلة إذا اعتبرنا المكان، فالجسم يتحرك من مكان إلى آخر وإذن بين بداية حركة الجسم ونهايتها بعد ما، والبعد متصل، كما هو في الخطوط التي تنقسم إلى ما لا

---

(١) كتاب السماء والعالم، ٢٦٩ أ ٢-٣، بدوي، ص١٣١.

(٢) انظر فيما يلي.

(١) الطبيعة: ٢٣٦ ب ١٩- ٢٣٧ أ ١٢٣، بدوي، ص ٦٨٣-٦٨٥.

نهاية فالحركة إذن متصلة[1].

أ: تعريف الحركة: سبق لنا تعريف الحركة عند كل من الكندي وأرسطو.

فالحركة عند أرسطو انتقال من حال القوة إلى حال الفعل دون أن تكون الحركة أيا من هذين الطرفين، أما الكندي فقد عرف الحركة بأنها "تبدل حال الذات"[2]، وهذا يشير بوجه عام إلى أن الحركة ليست تغيراً في ذات أو جوهر الجسم المتحرك وإنما هي تغير وتبدل في أحواله المختلفة، وهذا المعنى موجود عند أرسطو، لكن الكندي لم يستخدم مفهومي "القوة والفعل" في تحديد ماهية الحركة ومفهومها، وإن كان قد عبر عن المعنى الذي قصده أرسطو من وراء استخدام مفهومي القوة والفعل في تحديد الحركة بشكل آخر أكثر وضوحاً ودقة، وذلك بقوله: "تبدل حال الذات"، وكلمة ذات تعني، بلا شك الذات المتحركة، فالحركة بجميع أنواعها هي انتقال الجسم (الذات) من حال إلى حال آخر، وهذا القول أوضح من كلام أرسطو ويستوعبه، فضلاً على أنه يجنبنا بعض الجدل الذي ينشأ من استخدام أرسطو لاصطلاحي "القوة والفعل"، مثل القول بأن الحركة إذا لمتكن حالة القوة ولا حالة الفعل، فماذا تكون؟، ثم إن الحركة موجودة والموجود يكون في حالة "الفعل"، فكيف تكون الحركة موجودة ولا تكون في حالة "الفعل"[3].

ويشير كل من التعريفين إلى نقطة اختلاف رئيسية بينهما في تصور الحركة، فتعريف أرسطو يشير إلى أن الحركة في المتحرك يمكن أن تقف ويصبح الجسم ساكنا إذا وصل إلى حال الفعل، كما في مثال البيت الذي تم بناؤه[1]، بينما "تبدل حال الذات" عند الكندي لا يفيد بأن هذه الذات سيقف تغيرها وتصبح في حالة سكون، كما يسمح لنا بأن نحمله المعنى الذي أكده الكندي حول الحركة وهو أن الجرم والحركة متلازمان معا[2]، والذي يلزم عنه أن يكون الجرم في حالة حركة دائمة، وهو معنى لا وجود له عند أرسطو.

---

(1) الطبيعة: ٢٣٧ ب ٣-٩، بدوي، ص٦٨٨.

(2) رسائل الكندي، ج١، ص١٦٥.

(3) انظر الطبيعة: ٢٠١ ب ٢٧ – ٢٠٢ أ ٢، نشرة الأستاذ بدوي، ص١٨٢.

(1) نفسه: ٢٠١ أ ب ١٠-١٥، نشرة الأستاذ بدوي، ص ١٧٩.

(2) انظر تفصيل هذه النقطة فيما يلي.

أنواع الحركة:

لا يوجد اختلاف بين الأنواع الأربعة التي ذكرها أرسطو والتي ذكرها الكندي، وكذلك لا نجد اختلافا في أنواع الحركة المكانية كما سبق عرضها، فهما في هذا متشابهان تماما.

غير أن هناك اختلافا في الحركة الخامسة التي أشرنا إليها عند الكندي وهي حركة الإبداع[1] التي يتم بها الإيجاد عن عدم، وهي كما تقدم القول "بينها وبين حركة الكون فرق، لأن هذه (حركة الإبداع) لا من موضوع وحركة الكون من فساد جوهر قبله بحدوثه"[2]، وهذه الحركة عند الكندي هي الفعل الحقي الأول للعلة الأولى[3]، وقد فسر بها حدوث العالم وحدوث الحركة، وهذا ما لا نجده عند أرسطو لأن اليونان عموماً ليس عندهم فكرة الحدوث المطلق، كما سنوضح فيما يلي[4]:

حدوث الحركة وقدمها:

الاختلاف بين الكندي وأرسطو في هذه النقطة واضح تماما: الأول يقول بحدوث الحركة والثاني بقدمها وسنناقش فيما سيأتي رأي أرسطو في قدم الحركة وأبديتها عند بحثنا لمسألة "حدوث العالم وقدمه"، حيث بينا أن الكندي في رأيه في تناهي الحركة وحدوثها كان أكثر انسجاما مع مذهبه من أرسطو الذي قرر تناهي جرم العالم، وعدم إمكان التسلسل إلى ما لا نهاية، لكنه قرر أيضا أزلية الزمان والحركة.

اتصال الحركة:

ليس عند الكندي كما تقدم القول معالجة خاصة لهذه النقطة، ولكن يمكن لنا أن نستنتج من تصوره للحركة وعلاقتها بالجرم والزمان أن الحركة عنده متصلة فالزمان عنده يُعدُّ عن طريق الحركة، والزمان متصل، فيلزم أن تكون الحركة متصلة، ونرى بناء على هذا أنه لا اختلاف في هذه النقطة بين الكندي وأرسطو.

---

(1) انظر فيما يلي كلام الكندي في الإبداع.

(2) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج٣، ص١٣٤.

(3) انظر فيما يلي ص١٦٤.

(4) انظر فيما يلي حول رأي الكندي في حدوث العالم.

الزمان وعلاقته بكل من: الحركة وجرم الكل:

ذكرنا آنفا أن الزمان عند الكندي "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"[1]، وأن الزمان "زمان جرم الكل، أعني مدّته"[2]، وأنه مرتبط بالحركة فهو "عدد الحركة أعني، مدة تعدها الحركة"[3]، والمدة هي المقدار الزماني المقدر عن طريق الحركة والذي يبقى خلاله الجرم كما هو، فمدة الجرم – كما يقول الكندي "هي ما هو فيه هوية، أعني ما هو فيه ما هو"[4]، بمعنى أن زمان العالم هو المدة التي سيظل العالم خلالها – كما هو، أي عالما، فكأن الكندي يعني بزمان العالم أو مدته، عمر العالم، كما نقول زمان الإنسان هو المدة أو العمر الذي يعيشه الإنسان، والكندي يخبرنا في مواضع كثيرة من رسائله أن بقاء هذا العالم كما هو عليه، وبالتالي مدته، رهن بإرادة خالقه يدثره متى شاء.

فإذن الزمان هنا مرتبط بجرم الكل (العالم) حيث هو مدته، وقلنا كذلك إن الزمان مرتبط بالحركة فهو عددها وتابع لها وملازم لوجودها، فلا زمان بلا حركة، وعدد الحركة هو الزمان.

العلاقة بين الجرم والحركة:

تقدم القول عن علاقة الجرم بالزمان، وعلاقة الزمان بالحركة، ونريد الآن أن نعرف العلاقة بين الجرم والحركة عند الكندي.

لتوضيح هذه العلاقة، بدأ فيلسوفنا بتعريف الحركة بأنها "تبدل ما"[1]، ثم ذكر التبدلات، أو الحركات، وحددها بأربعة أنواع:

١) الحركة المكانية وهي "تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزءا الجرم فقط"[2].

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص١١٧.

(٣) المصدر السابق، ص١١٧.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١١٩.

(١) المصدر السابق، ج١، ص١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص١١٧.

٢) حركة الربو والاضمحلال وهي "تبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد عنه"[١].

٣) الاستحالة وهي "تبدل كيفيات الجرم المحمولة"[٢].

٤) الكون والفساد وهي تبدل جوهر الجرم[٣].

وهذه الحركات معروفة منذ أرسطو.

وعند الكندي حركة أخرى غير هذه ورد ذكرها والتعليق عليها في كتاب الإمتاع والمؤانسة[٤] لأبي حيان التوحيدي، وهي "حركة الإبداع" وهي تختلف عن حركة الكون، فالكون حدوث الشيء من فساد جوهر قبله، أما الإبداع فهو حدوث الشيء لا من موضوع، وقد أورد أبو حيان تعليقا لأبي سليمان المنطقي فقال: "وإنما حركة الإبداع مشار بها إلى مقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة صانع، وأنها بدت بالمبدع من المبدع للمبدع لا على أن الباء ألصقت به شيئا، فإن هذه العلاقات والأمارات كلها موجودة في الأشياء التي تعلقت بالإبداع، فلم يجز أن ينعت بها المبدع ولو جاز هذا لكان داخلا فيها وموجودا بها وهذا بعيد جدا"[٥]. ولسنا نجد في رسائل الكندي الموجود بين أيدينا أن اعتبر "الإبداع" حركة وإن كان المعنى الذي ورد في النص موجودا في رسائله، فهو قد عرّف الإبداع بقوله: الإبداع: إظهار الشيء عن ليس"[٦]، وبناء على مفهوم الإبداع - كما سيأتي بيانه فيما بعد - لا يمكن اعتبار الإبداع حركة من الحركات الطبيعية التي تتم في العالم، وإنما هي حركة خاصة متعلقة بإرادة المبدع الذي يبدع بلا زمان عن عدم، ولا يسمح لنا كلام التوحيدي بمعرفة من الذي اعتبر "الإبداع" حركة: هل قال بذلك الكندي أم ان ابن زرعة قال بها استنتاجا من كلام للكندي؟ ثم عرض بعد ذلك البرهان على أنه إذا كان جرم كانت حركة، أي إذا وجد جرم

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص١١٧.

(٣) المصدر السابق، ص١١٧.

(٤) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، تحقيق احمد أمين وأحمد الزين، جد٣، ص١٣٣ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق.

(٦) رسائل الكندي، ج١، ص١٦٥.

ما فلا بد أن توجد الحركة وبرهانه على هذه النقطة هو:

إذا كان هناك جرم، فإننا أمام احتمالين:

الأول: أن تكون هناك حركة، وهذا مطلوب برهانا.

الثاني: أن لا تكون حركة. وسنناقش هذا الاحتمال.

إذا كان جرم ما موجودا، ولم تكن حركة، فأحد أمرين:

١) أن لا تكون حركة البتة.

٢) وأن لا تكون حركة ويمكن أن تكون (أي أن لا تكون الحركة موجودة منذ وجد الجرم حتى اللحظة التي نتكلم فيها – مثلا – ولكنها ممكن أن تكون بعد ذلك).

أما أن يكون جرم موجودا ولا تكون حركة بتة، فاحتمال مرفوض، لأنه متناقض[١] مع وجود الجرم.

وأما الأمر الثاني وهو: أن يوجد جرم ولا تكون معه حركة، ولكنها ممكن أن تكون بعد ذلك، هذا الأمر سيؤدي بنا إلى إثبات وجود الحركة في جرم آخر أو في الجرم المطلق. وتوضيح ذلك: أن معنى "ممكن أن تكون" هو أن هذه الحركة موجودة بالفعل في جرم آخر على الأقل، وهو الجرم المطلق، وذلك لأن "الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جوهرة"[١]، كقولنا: الكتابة ممكنة لمحمد أو "موجودة بالإمكان لمحمد وليست بالفعل"[٢]، يعني ضرورة أنها موجودة في شخص آخر من الناس بالفعل.

فإذن، قولنا إن الحركة ليست موجودة ولكن ممكن أن تكون موجودة، يعني ضرورة أن الحركة موجودة بالفعل في أجرام أخرى وبالضرورة في الجرم المطلق.

---

(١) وجه التناقض هنا ليس واضحا من كلام الكندي الموجود بين أيدينا، وهذا نصه: "فإن لم تكن بتة (أي الحركة)، فالحركة ليس بموجودة إذا الجرم موجود، وهي موجودة وهذا خلف لا يمكن. (رسائل الكندي، ج١، ص١١٧ (الفلسفة الأولى). فهذا النص، كما هو ينطوي على مصادرة على المطلوب، فلو قلنا – كما في النص – أن وجود الجرم يستلزم وجود الحركة وقد فرضنا الحركة غير موجودة، فالحركة موجودة لا موجودة، وهذا تناقض؛ هذا التناقض اعتمد على افتراض صحة المطلوب للبرهنة، وهو أن وجود الجرم يستلزم وجود الحركة. ولعله يكون سقط من النص شيء.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٨.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١١٨.

فإذن إذا وجد جرم ما فلا بد أن توجد الحركة ضرورة، "فلا يمكن أن يكون جرم ولا حركة"[1].

إلى هنا، أثبت لنا هذا البرهان ضرورة وجود الحركة إذا وجد جرم ما؛ والنقطة التالية هي حول أول جرم وجد: هل وجد ساكنا ثم تحرك. أم وجد متحركا فلم يسبق وجوده حركته ولا حركته وجوده؟ هذا الجرم الأول، عند الكندي، هو جرم الكل (العالم). وسيبرهن الكندي على أن:

جرم الكل وجد متحركا، فهو لم يكن ساكنا أولا، وكان ممكنا أن يتحرك ثم تحرك"[2]، وكلام الكندي فيما سيأتي هو عن "جرم الكل" أي عن العالم في صورته النهائية وهل كان، وهو في هذه الصورة، ساكنا أولا ثم تحرك بعد ذلك؟ وسنعرض برهانه فيما يلي بحسب ما فهمناه من كلام الكندي:

إذا قلنا أن جرم الكل كان أولا ساكنا ثم تحرك، فجرم الكل (أي العالم في صورته النهائية) إما أن يكون "كونا عن أيس"[3] أي تكون على هذه الصورة وأصبحت له هويته بعد أن كان في صورة أخرى موجودة غير صورة العالم، وإما أن يكون "لم يزل" أي أن تكون له هذه الصورة وهذه الهوية أزلاً، فيكون أزليا بصورته.

فإن كان وجوده كما في الاحتمال الأول، فإن وجوده أو تهويه[1] سيكون "كوناً"، والكون حركة، وهي الحركة الرابعة من الحركات التي ذكرناها آنفا، وجرم الكل لم يسبق "كونه" أو تهويه جرما، فهو إذن لم يسبق الحركة، أي إنه لم يكن موجودا في حالة سكون ثم تحرك. وإن كان جرم الكل أزليا وكان ساكنا ثم تحرك لأنه كان ممكنا له أن يتحرك، فجرم الكل

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٨.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١١٨.

(٣) هذه العبارة في النص المنشور ص١١٨، س١٧ هي "كونا عن ليس"، وقد آثرنا تصحيحها على هذا حتى يستقيم الكلام مع مفاهيم الكندي الواضحة عن الإبداع والكون، كما سنوضح بعد قليل.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٨، س١٨.

في هذه الحالة يكون قد استحال من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل، والأزلي لا يستحيل[1] أبدا – كما وضّح الكندي في موضع آخر.

فإذن جرم الكل لم يكن ساكنا ثم تحرك[2]، أي لم يسبق وجوده حركته[1]، والحركة لا تسبق الجرم لأن الحركة لا تكون إلا في جرم، ولذلك إن كانت حركة كان جرم اضطرارا. فإذن وجود العالم وحركته لم يسبق أحد منهما الآخر، أو بعبارة أخرى: إن العالم وجد متحركاً.

---

(١) فكرة أن مفهوم الأزلي يتنافى مع مفهوم التغير تتردد كثيرا عند مفكري الإسلام عموما، ومنهم أبو الهذيل والأشعري.

(٢) نسوق فيما يلي نص كلام الكندي في هذه النقطة، بحسب نشرة الأستاذ أبو ريده، ثم نذكر ما نقترحه من تعديل في النص بحسب فهمنا له، يقول الكندي: "وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكنا أولا، وكان ممكنا أن يتحرك ثم تحرك، وهذا ظن كاذب اضطرارا لأن جرم الكل إن كان ساكنا، ثم تحرك فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونا عن ليس أو لم يزل، فإن كان كونا عن ليس فإن تهويه أيسا عن ليس فكون، فتهويه حركة، كما قدمنا، حيث وصفنا الحركة: أن أحد أنواع الحركة هو الكون، فإذا لم يسبق الجرم (الكون) كان (الكون) ذاته، فإذن لم يسبق كون الجرم الحركة بتة، وقد قيل إنه كان أولا ولا حركة، فهو ولا حركة ولم يكن ولا حركة، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن، إن كان الجرم كونا عن ليس أن يسبق الحركة" (رسائل الكندي، ج١، ص١١٨، ص١٤-١١٩ س٥).

أما التعديل الذي نقترحه فهو إبدال كلمة "أيس" بليس في العبارة "أن يكون جرم الكل كونا عن ليس" (ص١١٨ س١٧)، وكذلك كلمة "ليس" في العبارة "إن كان الجرم كونا عن ليس" (ص١١٩ ص٤) بكلمة "أيس". وأما مبررات هذا التعديل فهي:

١) أن الكون ليس وجودا عن ليس كما في العبارة السابقة (س١٨) فالكون وجود شيء بفساد شيء موجود قبله، أما الوجود عن ليس فهو الإبداع، والكون غير الإبداع.

٢) يؤكد هذا أنه يتكلم عن هذا التغيير بوصفه أحد أنواع الحركة الأربعة التي ذكرها قبل هذا الموضع في نفس الرسالة، وهي الكون.

٣) إن كلام الكندي ووضعه الاحتمالات التي ذكرها ليس فيما يتعلق بابتداء وجود العالم وإنما هو بشأن حركة العالم بعد أن تم وجود العالم، وقد عرضنا البرهان بحسب فهمنا هذا للنص، كما تقدم آنفا.

٤) الكندي في برهانه هذا يبطل افتراض كون جرم الكل كان ساكنا أولاً ثم تحرك، وذلك بذكر الاحتمالات الممكنة بناء على هذا الافتراض، ثم يبين أن كل احتمال منها يؤدي إلى خلاف مع الفرض. ولذلك لا يمكن القول بأن الكندي في ذكره هذين الاحتمالين كان متبنيا أيا منهما. وهكذا نرى أن إبقاء النص على ما هو عليه يفرض على الكندي قبول الافتراض الذي يبرهن بطلانه.

(١) يرى النظام أن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسميه النظام حركة الاعتماد. (أبو ريدة، إبراهيم بن سيّار النظام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٤٦، ص١١٢-١١٣).

ورأي الكندي في هذا شبيه برأي النظام، ويبدو أن هذه كانت إحدى المسائل في عصر النظام والكندي القريب منه، إذ إن للكندي رسالة عنوانها: رسالة الكندي في أن الجسم في أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك، ظن باطل.
فهرست مكارثي، ص٢٩.

بعد أن وصلنا مع الكندي إلى إثبات التلازم بين الجرم وحركته، نعود لنحدد العلاقة بين الجرم والحركة والزمان معا.

ثامناً : علاقة الجرم والحركة والزمان معا :

أ-رأي الكندي

لقد بينا أن الزمان "عدد الحركة"، وأن الزمان لا يسبق الحركة لذلك، وبينا أن الحركة لا تسبق الجرم، فإذن "الزمان لا يسبق الجرم اضطرارا"[1]، والزمان "مدة الجرم"، فلا جرم بلا مدة، فالزمان لا يوجد بلا جرم، وقد قلنا كذلك إنه لا يسبقه فإذن الجرم والزمان لا يسبق أحدهما الآخر.

إلى هنا وصلنا إلى أن:

الجرم والحركة لا يسبق أحدهما الآخر، والجرم والزمان لا يسبق أحدهما الآخر، والحركة والزمان لا يسبق أحدهما الآخر. والنتيجة النهائية التي تستخلص من كل هذه النتائج هي هذه النتيجة الهامة.

"الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا"[2].

ب- رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي:

الحركة عند أفلاطون لا تكون بدون جرم متحرك، ولكن يمكن أن توجد أجسام غير متحركة وهي التي تكون في أماكنها الطبيعية، كما أن هناك علاقة بين الحركة والزمان إذ الحركة تتم في زمان، ولكن الزمان لم يوجد مع الأجسام المادية، بل وجد وبدأ مع جسم العالم حين تم صنعه، وقبل ذلك لم يكن هناك زمان.

فجوهر الاختلاف بين الكندي وبين ما يفهم من كلام أفلاطون هو تأكيد الكندي على أنه متى وجد جرم فلا بد أن يوجد الأمران الآخران معا، أي الحركة والزمان، وهي نقطة لم يتعرض لها أفلاطون ولا تفهم من كلامه.

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١١٩.

(2) المصدر السابق، ج١، ص١١٩.

وسنبين عند المقارنة مع أرسطو في هذه المسألة، بعد قليل، أن الكندي في تصوره هذا كان قريبا جدا من الآراء الحديثة في الفيزياء.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

ذكرنا سابقا موقف الكندي من هذه المسألة وهو أن الحركة والجرم والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا في الوجود، كما تقدمت الإشارة أيضا في مواضع مختلفة إلى أن أرسطو يربط بين الزمان والحركة[1]، إذ الزمان عنده عدد الحركة من حيث المتقدم والمتأخر، ومثل هذا الربط موجود عند الكندي، كما تقدم القول أيضا بأن الحركة، عند أرسطو، لا تكون بدون جسم متحرك[2]، لكنه لا يوجد تلازم تام بين الحركة والجسم إذ قد يوجد الجرم ساكنا غير متحرك، وهذا غير ممكن عند الكندي، الذي يفهم من ربطه الحركة بالجرم أنه ما دام الجرم موجودا فالحركة موجودة، فالحركة عند الكندي موجودة دائما، والأجسام كلها في حركة مستمرة، ولا يمكن أن تكون ساكنة ولو ظهرت كذلك، لأن غيرها سيكون متحركا وبالتالي فهي بالنسبة له متحركة، وهذا اختلاف هام يظهر لنا فيه الكندي صاحب نظر دقيق، إذ إن هذه النتيجة وهي أن الأجسام في حالة حركة دائمة، نتيجة لم تتأكد صحتها إلا في ضوء النظريات الحديثة في المكيانيكا[3] وهذا يجعل لرأي الكندي نصيبا من الصواب، وقد سبقت الإشارة إلى أن الكندي في هذا الرأي، قد قدم لنا حدسا أو تصورا ما لحقيقة الحركة يتفق تماما مع ما وصل إليه العلم الحديث في هذه المسألة، وهذا الحدس، وإن كان غير تام أو واضح كل الوضوح، إلا أنه فيما نرى، كان قابلا وكافيا لأن يبنى عليه هذا الرأي الحديث،

---

(1) انظر تعريفه للزمان فيما تقدم.

(2) انظر فيما تقدم رأي أرسطو في الحركة.

(3) أكدت النظرية النسبية هذا المفهوم، فكل جسم متحرك بالنسبة لأجسام أخرى، ولا يوجد سكون بالمعنى المطلق، وما نلاحظه من سكون الأجسام هو سكون نسبي فقط، ولذلك فالأجسام متحركة حركة نسبية. ويقول آينشين في هذا: إننا نستطيع فقط الكلام عن حركة أي جسم مادي بالنسبة إلى جسم آخر أو أي مجموعة من المحاور يمكن الرجوع إليها بالنسبة إلى محاور أخرى، ويحق للراصدين اللذين ينتمي أحدهما إلى مجموعة من هذه المحاور، على حين ينتمي الآخر إلى المجموعة الأخرى، أن يقول أي منهما دون تمييز: إنني في حالة السكون، أما هذا الشخص الآخر فهو يتحرك. هذا النص من كتاب: جورج جاموف، قصة الفيزياء، ترجمة وتقديم: محمد جمال الدين الفندي، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٤، ص٢٤٧ .

بعكس رأي أرسطو الذي يختلف تماما مع الآراء في العلم الحديث، بل إن بعض المؤرخين[1] للعلم اتهموا أرسطو بإعاقة مسيرة التقدم العلمي.

تاسعاً: مادة العالم وطبائعها

أ-رأي الكندي

تقدم القول بأن العالم عند الكندي قسمان: الفلك[2]، وهو الجزء من العالم الذي أطلق عليه القدماء اسم عالم ما فوق فلك القمر، وما دون فلك القمر وأطلق عليه القدماء اسم عالم الكون والفساد، ويضم أكر العناصر الأربعة.

وفي التعرف على طبيعة الفلك يسير الكندي على طريقة أرسطو في تحديد طبيعة الأجرام المختلفة تبعا لحركاتها الطبيعية[3]، وقد أثبت الكندي، باستخدام هذا المبدأ، أن طبيعة الفلك تختلف عن طبيعة العناصر الأربعة في الكيفية والسرعة والإبطاء، والخفة والثقل[4]، ولذلك كان لا بد أن يبدأ إثباته هذا بالكلام عن الحركة وأنواعها[5]، فبين أن:

الحركة إما بسيطة أو مركبة.

والحركة البسيطة نوعان: الحركة الدائرية والحركة المستقيمة.

والحركة الدائرية نوع واحد، أما الحركة المستقيمة فهي نوعان: حركة من الوسط وحركة إلى الوسط، وهاتان الحركتان متضادتان، وكل منهما لها ابتداء وانتهاء[1].

والحركة البسيطة هي حركة طبيعية لجرم بسيط، ولذلك فالأجسام المتحركة حركة طبيعية مستقيمة هي أجسام بسيطة، وهي النار والهواء والماء والأرض، وأما الحركة الدائرية

---

(1) قال بذلك "جورج سارتون" و"برتراندرسل" وغيرهم.

(2) يعرف الكندي "الفلك" في رسالته في حدود الأشياء ورسومها بأنه: "عنصر وذو هيولي، فليس بأزلي"، رسائل الكندي، ج١، ص١٦٩، وفي نفس الرسالة يعرف العنصر بأنه "طينة كل طينة" ص١١٦.

(3) يتضح استخدام هذا المبدأ في رسالته في الإبانة عن أن طبيعة الفلك، رسائل الكندي، ج٢، ص٤٠-٤٦.

(4) المصدر السابق، ج٢، ص٤٦.

(5) المصدر نفسه، ص٤٠-٤٢.

(1) المصدر نفسه، ص٤١.

فهي حركة طبيعية بسيطة للفلك[1]. وسنرى بعد قليل إثبات الكندي أن للفلك طبيعية خاصة غير طبائع العناصر الأربعة، وهو لكي يثبت هذا فإنه يتكلم عن طبائع هذه العناصر البسيطة الأربعة بناء على نوع حركتها وطبيعة هذه الحركة.

طبائع العناصر الأربعة:

النار والهواء من هذه العناصر الأربعة، يتحركان من الوسط باتجاه محيط العالم والأرض والماء يتحركان إلى الوسط باتجاه مركز العالم، وما يتحرك إلى الوسط يسمى ثقيلا، وما يتحرك من الوسط يسمى خفيفا، وعلى ذلك فالنار والهواء عنصران خفيفان، والماء والأرض عنصران ثقيلان[2].

وبما أن "الأشياء المتضادة بالحركة هي كذلك متضادة في الطبع"[3]، فالعناصر الأربعة بالإضافة إلى تضادها من حيث الثقل والخفة، نجدها متضادة من حيث الكيفيات[4]، فالنار عنصر يابس حار، والهواء رطب حار، والماء رطب بارد، والأرض يابس بارد[5].

ويذكر لنا الكندي أن اليبس علة السرعة، والرطوبة علة الإبطاء وأن الحرارة علة الخفة، وأن البرودة علة الثقل[1].

ولذلك نجد أن العناصر متفاوتة في الثقل والخفة، أي في سرعة الحركة إلى الوسط (الثقل أو من الوسط (الخفة)[2].

فالنار والهواء عنصران خفيفان، ولكن أحدهما وهو النار أسرع لاحتوائها على علة

---

(1) مسألة أن الفلك يتحرك بالحركة الدائرية، ليس عند الكندي برهان عليها، وهي قضية مسلم بها منذ عهد بعيد، وأرسطو ومعاصروه والفلكيون قبله. يعترفون بها كحقيقة ثابتة، وقد أشار وأرسطو إلى المصريين القدماء، والبابليين في اقتباس كثير من الأفكار الفلكية.

(2) انظر: رسائل الكندي، ج٢، ص٤٢-٤٤.

(3) المصدر السابق، ص٤١. وهذا هو المبدأ الذي سار عليه أرسطو في المقالتين الثالثة والرابعة في كتاب السماء والعالم.

(4) انظر المصدر السابق، ص٤٢، ٤٣.

(5) في كل هذه القضايا المشار إليها انظر كلام الكندي في رسالته المشار إليها في الإبانة عن أن طبيعة ...، رسائل الكندي، ج١، ص٤٣، ٤٤.

(1) المصدر السابق، ص٤٣، ٤٤.

(2) المصدر السابق، ص٤٣، ٤٤.

السرعة وعلة الخفة، أما الهواء فهو خفيف لاحتوائه على علة الخفة، لكنه أبطأ في حركته من النار لاحتوائه على علة الإبطاء وهي البرودة[1].

وكذلك الحال في الأرض والماء، فالأرض أسرع من الماء لاحتوائها علة السرعة وعلة الثقل معا، أما الماء فأقل سرعة من الأرض لاحتوائه علة الإبطاء وهي البرودة[2].

هذه صفات العناصر الأربعة بحسب المشاهدة، وبمقتضى المبدأ الذي يرى أن نوع حركة الجسم الطبيعية تحدد طبيعة هذا الجسم.

طبيعة مادة الفلك:

وهنا أيضا، سنتعرف على طبيعة الفلك بناء على ما نشاهده، وبناء على المبدأ السابق الذكر، وهو أن طبيعة الجسم يمكن تحديدها تبعا لحركته[3].

الفلك يتحرك بالحركة المستديرة، وهي حركته الطبيعية، وهو لا يتحرك سوى هذه الحركة، أي إن الفلك لا يتحرك بالحركة المستقيمة[4].

ولذلك لا يمكن أن يقال في الفلك إنه ثقيل، إذ ليس له حركة إلى الوسط، ولا إنه خفيف لأنه يتحرك من الوسط[5].

وبما أنه ليس بخفيف ولا ثقيل، فهو ليس بحار ولا بارد، إذ الحرارة في الخفيف والبرودة في الثقيل، وهو أيضا ليس برطب ولا يابس، "لأن أحد الرطبين متحرك إلى الوسط والآخر من الوسط"[1]، والرطب المتحرك إلى الوسط أو من الوسط أبطأ من اليابس المتحرك إلى الوسط أو من الوسط، أما حركة الفلك فليس فيها إبطاء أو إسراع، فهو إذن لا رطب ولا يابس.

---

(١) رسائل الكندي، ص٤٣، ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص٤٣، ٤٤.

(٣) انظر فيما سبق.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٤٤، وكذلك: ج١، ص٢٥٨.

(٥) المصدر السابق، ج١، ص٤٤.

(١) المصدر السابق، ص٤٥.

وهكذا إذن نجد أن الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد[1]، ولا رطب ولا يابس، وبعبارة أخرى ليس له أية كيفية من كيفيات العناصر الأربعة، ولذلك فمادته أو عنصره ليس أيا من العناصر الأربعة، ولا هي أيضا مركب من هذه العناصر أو من بعضها.

أما كونه ليس مكونا من أحد العناصر الأربعة فلأنه لو كان كذلك لكانت حركته الطبيعية حركة مستقيمة إلى الوسط أو من الوسط، بحسب نوع العنصر، وهذا أمر واضح الاستحالة لأن حركة الفلك الطبيعية هي الحركة الدائرية التي ليست حركة طبيعية لأحد من العناصر الأربعة[2].

أما لو كان مركبا من العناصر الأربعة، فإن طبعه لن يكون مخالفا لطبع ما ركب منه، ولكن طبعه الحركة الدائرية، وهذه ليست في واحد من العناصر الأربعة[3].

وللفلك صفة أخرى متعلقة بالحركة تكشف لنا عن طبيعة مادة الفلك وعنصره، وهذه الصفة هي "ديمومة الحركة"[4]، فحركته ثابتة السرعة على حال واحدة، والفلك يتحرك وهو "في موضعه"[5] أي إن حركته حركة دائرية حول مركز ثابت، ولكن هذه الحركة ليست أزلية أبدية، كما عند أرسطو، بل هي حركة ثابتة "أيام مدته"[6] (أي الفلك) (أي في المدة "التي قسم له بارئه جل وتعالى إلى أن يدثره كما ابتداه، إذا شاء ذلك"[7]، ذلك أن الحركة عند الكندي حادثة لها ابتداء، ومتناهية لها نهاية، كما أن لها بداية[1]، فديمومة حركة الفلك يعني بها الكندي ثبات سرعة هذه الحركة في زمان محدود ومدة محدودة، وتقدير هذه المدة من شأن

---

(١) انظر كلام الكندي في هذه المسألة، الرسالة المشار إليها آنفا وهي في الإبانة عن أن طبيعة ....، رسائل الكندي، ج٢، ٤٤-٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٤٥.

(٣) رسائل الكندي، ج٢، ص٤٥.

(٤) المصدر السابق، ص٤٥: سطر ١٤، ص٤٦: ٢، ٣.

(٥) المصدر السابق، ص٤٥: صطر ١٦.

(٦) نفس المصدر ونفس الصفحة والسطر.

(٧) نفسه ص٤٦. وهذا المعنى الموجود في هذا النص، يكرره الكندي في مواضع كثيرة من رسائله: انظر مثلا: رسائل الكندي، ج١، ص (٢٢٠، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٥٨) و ج٢، ص(٤٥، ٤٦، ١٠٧) وغير ذلك مما لم تذكر كثير.

(١) هذا عن الحركة بشكل عام، وهي نتيجة لازمة عن ربطه بين الحركة والجرم والزمان، وإثباته تناهي العالم في "الإنية" أي مدة وجوده، وبالتالي حدوثه، فحيث إن جرم العالم حادث ومتناهي فالحركة حادثة ومتناهية.

خالق العالم ومبدعه.

وثبات حركة الفلك الطبيعية هذه، دليل على ثبات مادة الفلك، بمعنى أن مادة الفلك هي دائما على حال واحدة، طوال مدة وجود الفلك، فهي لا تفسد ولا تنحل إلى شيء آخر[1]، ولا يعني الثبات هنا أزلية الفلك ولا أبديته، فقد أثبت الكندي حدوث العالم وتناهيه في الإنية، أي وجود بداية ونهاية لوجوده.

وأما القول بأن عالم الكون والفساد مركب من مادة الفلك فهذا القول واضح البطلان، لأن الثابت لا يكون عنصرا للداثر المتحلل السيال المتفاسد في كل آن من الزمان[2]، وواضح أيضا أن ما يتركب من الفاسد المتحلل لن يكون ثابتا، وهذا هو حال كل ما تركب من العناصر الأربعة كجميع الحرث والنسل وما أشبه ذلك من المعادن والأملاح والكباريت والشبوب[3]، فكل هذه تفسد وتنحل إلى العناصر الأربعة[4].

والعناصر الأربعة، كما قلنا، متضادة في قبولها الكيفيات وفي طبائعها، أما مادة الفلك مما فوق العناصر[5] فلا ضدّ لها[6]، وهذا أيضا سبب عدم استحالتها إلى أي من العناصر الأخرى.

ب - رأي أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي

أ: مادة العالم:

العالم عند أفلاطون له نفس وجسم، أما نفسه فليست مرئية[1] إذ الذي يُرى هو جسم العالم فقط، ونفس العالم من طبيعتين مختلفتين بحسب نسب رياضية معينة[2]، أما جسم العالم

---

(١) رسائل الكندي، ج٢، ص٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٤٦.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص٤٦.

(٥) المصدر السابق، رسالة الكندي إلى بعض إخوانه في المد والجزر، ص١٢٨.

(٦) المصدر السابق، ص١٢٨.

(١) طيماوس: ٣٦ هـ، كورنفورد، ص٩٤، ريفو، ص٢٢٥.

(٢) انظر فيما بعد الكلام عن نفس العالم.

فهو مصنوع من العناصر الأربعة: فلكي يكون العالم مرئيا كان فيه عنصر النار، ولكي يكون ملموساً كان لا بد من مادة كثيفة هي التراب[1]. ولكي يكون تركيب هذين العنصرين معا قويا وغاية في الوحدة كان لا بدّ من عنصرين آخرين يكونان بمثابة واسطة تربط هذين العنصرين، أي التراب والنار، فكان لا بد من اشتراك عنصري الهواء والماء في التركيب مع عنصري النار والتراب[2]، وكان لا بد حتى يصبح التركيب في حالة قوية من الانسجام والترابط والوحدة من أن يتم هذا التركيب بحسب نسب رياضية، والشكل أو المبدأ الذي ربطت فيه العناصر الأربعة لتكون جسم العالم يمكن تمثيله بالصورة الرياضية الآتية:

$$\frac{\text{النار}}{\text{الهواء}} = \frac{\text{الهواء}}{\text{الماء}} = \frac{\text{الماء}}{\text{التراب}}$$

وواضح من هذه المعادلة أن الهواء والماء هما الواسطتان.

فإذن، المادة التي تركبت منها الأجرام السماوية هي العناصر الأربعة التي اتحدت معا بحسب نسب رياضية، وهكذا لا يوجد في هذا العالم عناصر مادية سوى العناصر الأربعة، المرتبة الترتيب المعروف: الأرض في الوسط ويليها الماء فالهواء فالنار، أما بقية الأجسام المادية فهي مركبات من هذه العناصر أو بعضها. [3]

أما عند الكندي فهناك العناصر الأربعة المرتبة كما عند أفلاطون، وهناك عنصر خامس هو العنصر الفلكي الذي منه تشكلت أجرام عالم ما فوق فلك القمر، وطبيعة هذا العنصر مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، وأما جميع "الحرث والنسل" في عالم ما تحت فلك القمر فمركب من العناصر الأربعة أو بعضها.

وإذن فأفلاطون لا يقول بوجود عناصر غير العناصر الأربعة أو ما تركب منها، أما الكندي فيضيف عنصرا خامسا زيادة على العناصر الأربعة وما تركب منها، وأما نفس العالم التي قال بها أفلاطون فلا يمكن اعتبارها عنصرا خامسا، إذ هي لا مادية ولا مرئية.

---

(1) طيماوس: ٣١ ب – جـ، كورنفورد، ص٤٣-٤٤، ريفو، ص٢١٥.

(2) طيماوس ٣٢ ب – ج، كورنفورد، ص٤٥، ريفو، ص٢١٦.

(3) طيماوس ٣٢ ب – ج، كورنفورد، ص٤٥، ريفو، ص٢١٦.

ب: طبائع العناصر الأربعة:

قلنا إن العناصر عند أفلاطون أربعة وأنها عند الكندي خمسة؛ فمن حيث صفتي "الثقل والخفة" يرى أفلاطون أن هذه العناصر الأربعة متفاوتة في الثقل والخفة، فليس بعضها ثقيلا بطبعه وبعضها الآخر خفيفا بطبعه، كما عند الكندي، وإنما هي متفاوتة في الثقل والخفة معا، فأثقلها التراب ويليه الماء ثم الهواء فالنار، وعكس هذا الترتيب هو ترتيبها من حيث الخفة[1]، والثقل والخفة عنده مرتبطان بمدى المقاومة التي يبديها جسم ما حينما نحاول نقله من مكانه الطبيعي، وعلى ذلك فكل العناصر فيها ثقل وخفة[2].

أما الأجرام السماوية فهي مركبة من العناصر الأربعة وحركاتها الدائرية ناتجة عن نفوس هذه الأجرام[3].

أما عند الكندي فنجد العناصر مقسومة إلى قسمين: عناصر ثقيلة بطبعها وهي الماء والتراب، وعناصر خفيفة بطبعها وهي الهواء والنار، والعناصر الثقيلة تتحرك حركة طبيعية نحو الوسط والعناصر الخفيفة تتحرك خارجا عن الوسط، أما الأجرام السماوية فمركبة من عنصر خامس غير العناصر الأربعة، وله طبيعة خاصة لا تقبل الأضداد ينتج عنها الحركة الدائرية حول مركز ثبات، وهي الحركة الطبيعية للأجرام السماوية.

ولا شك في أن نظرية أفلاطون، في الثقيل والخفيف، أقرب بكثير إلى ما يقره العلم الحديث من رأي الكندي الذي تابع فيه أرسطو، والذي يكاد يكون في جملته خاطئا بالنسبة للآراء الحديثة في الفيزياء، حيث لا يقر العلم وجود عناصر خفيفة وأخرى ثقيلة، فجميع العناصر لها ثقل ما، وهي متفاوتة في كثافاتها، كما أن استخدام أفلاطون للفظة "ثقل" أقرب إلى الاستخدام الحديث من استخدام الكندي، وإن لم يكن نفس الاستخدام الحديث تماما.

أما بالنسبة لطباع العناصر الأربعة من حيث الكيفيات المختلفة:

---

(١) هذا ما يفهم من كلام أفلاطون في طيماوس عن الثقيل والخفيف.
انظر: طيماوس: كورنفورد، ٦٢- ج - ٦٣ د، ص٢٦٢-٢٦٤، ريفو، ٣٠١-٣٠٣.

(٢) طيماوس، كورنفورد، ٦٢- ج - ٦٣ د، ص٢٦٢-٢٦٤، ريفو، ص٣٠١-٣٠٣.

(٣) بيرنت، الفلسفة اليونانية، ص٣٣٥.

حرارة، وبرودة، ويبوسة، ورطوبة؛ فلا نجدها عند أفلاطون بالشكل الذي وردت فيه بعد ذلك عند أرسطو والكندي، وإن كان أفلاطون يرى أن النار عنصر حار، وأن الماء من صفته إحداث البرودة، وأن التراب جسم قاس أو صلب، ويرجع أفلاطون اختلاف هذه الطبائع بين العناصر إلى تركيب وأشكال أجزاء العناصر[1].

أما الكندي فيرى أن لكل عنصر كيفيات خاصة: النار عنصر حار يابس، والهواء عنصر حار رطب، والماء عنصر بارد رطب، والتراب عنصر بارد يابس، وهذا ما نجده عند أرسطو، وهذه الكيفيات لا ترجع إلى تركيب أجزاء العناصر- كما عند أفلاطون، بل هي كيفيات طبيعية لهذه العناصر.

ج- رأي أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

العالم عند أرسطو قسمان: ما فوق فلك القمر وأجرامه من عنصر خاص له طبائع خاصة، وما تحت فلك القمر ويشمل الأرض وما حولها وهي كرات الماء والهواء والنار، وأجسام هذا القسم مكونة من العناصر الأربعة أو بعضها ولكل منها طبائع خاصة.

وقد وضع أرسطو في دراسته لطبيعة مادة العناصر المختلفة مبدأ سار عليه، وهو أن طبيعة الأجسام تتحدد تبعا لحركاتها الطبيعية، ولذلك كان من الضروري معرفة أنواع الحركات الطبيعية المختلفة للأجسام من أجل تحديد طبيعتها المادية، وسنتعرف أولاً على طبيعة مادة الأجرام السماوية، ثم بعد ذلك على طبائع العناصر الأربعة.

٢) طبيعة مادة الأجرام السماوية:

الأجرام السماوية تتحرك حركة دائرية حول مركز ثابت وهو الأرض، وهذه الحركة من الحركات البسيطة وهي حركة ثابتة السرعة، وبما أن الحركة البسيطة تكون لجرم بسيط، فيجب أن تكون الأجرام السماوية أجراما بسيطة، أي مركبة من عنصر واحد فقط[1].

ولكن هذا العنصر الذي تتركب منه الأجرام السماوية ليس واحدا من العناصر الأربعة، وذلك لأنه لو كان واحدا منها لكانت له حركة طبيعية لأسفل أو لأعلى (الأسفل

---

(١) انظر: طيماوس، ٥٨ د – ٦٠أ، كورنفورد، ص ٢٤٦-٢٥٧، ريفو، ص٢٨٩-٢٩٢.

(١) أرسطو: السماء والعالم، ٢٦٩ أ ٢-٧، وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص١٣١.

وسط العالم والأعلى محيط العالم)، وستكون حركته الدائرية حركة قسرية، أي ضد حركته الطبيعية، وبما أن الحركة لأسفل ضدها الحركة لأعلى وبالعكس، والأجرام السماوية لا تتحرك بأي من هذه الحركات، فإذن الأجرام السماوية ليست مركبة من أي من العناصر الأربعة، وعلى ذلك لا بد أن يكون العنصر الذي تركبت منه الأجرام السماوية عنصرا خامسا غير العناصر الأربعة[(1)].

أما طبيعة هذا العنصر فهي:

أ: ليس له ثقل ولا خفة، وذلك لأن "الثقيل يقال على ما يتحرك طبيعيا نحو المركز والخفيف على ما يتحرك طبيعيا بعيدا عن المركز"[(2)]، والأجرام السماوية لا تتحرك سوى الحركة الدائرية حول المركز الثابت.

ب: هذا العنصر "غير كائن ولا فاسد، ومستثنى من النمو والاستحالة"[(3)]، والسبب في ذلك أن "كل شيء يتكون يحدث من ضده"[(4)]، وكذلك فساد الشيء يكون من موجود هو ضد له، والنمو أيضا يكون بفساد شيء يرد على النامي فيحوله هذا من عنصره السابق إلى عنصر النامي، ولأن عنصر الأجرام السماوية لا يقبل النمو ولا النقصان ولا الكون والفساد، فهو كذلك لا يقبل الاستحالة، إذ الاستحالة تغير في الكيفية[(5)].

وهكذا، وبما أن كل الصفات التي ذكرناها تتطلب وجود الضد، وعنصر الأجرام السماوية لا ضد له، فلا بد أن يكون غير كائن ولا فاسد ولا قابلا للنمو أو النقصان أو الاستحالة.

ويؤكد أرسطو إثباته هذا بأن الفلك غير كائن ولا فاسد ولا نام ولا ناقص ولا مستحيل، بقوله: إنه معروف منذ العصور والأحقاب الماضية وعند الأمم السابقة أن الأجرام

---

(1) ارسطو: السماء والعالم: ٢٦٩ أ ٩-١٩، بدوي، ص١٣٢.

(2) المصدر السابق: ٢٦٩ ب ٢٣-٢٤، بدوي، ص١٣٧.

(3) نفسه: ٢٧٠ أ ١٣-١٤، بدوي، ص١٣٩.

(4) نفسه: ٢٧٠ أ ١٤-١٥، بدوي، ص١٣٩.

(5) نفسه: ٢٧٠ أ ٢٧، بدوي، ص١٤٠.

السماوية على حالها لم تتغير[1] وأن القدماء (قبل أرسطو) سمّوا الأجرام السماوية باسم يختلف عن أسماء العناصر الأربعة وهو "الأثير"[2].

ويلزم، عند أرسطو، عن كون هذا العنصر غير كائن ولا فاسد ولا مستحيل هو أن لا تكون له الكيفيات الأربع التي للعناصر الكائنة الفاسدة وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

٣) طبائع العناصر الأربعة:

تشكل العناصر الأربعة وما تركب منها القسم السفلي من العالم المعروف بما تحت فلك القمر، وللعناصر الأربعة طبائع أساسية هي:

أ: الثقل والخفة: سبق أن ذكرنا أن العنصر الثقيل هو ما يتحرك طبيعيا باتجاه الوسط والخفيف هو ما يتحرك طبيعيا خارجا عن الوسط، والماء والتراب يتحركان طبيعيا إلى الوسط فهما العنصران الثقيلان، أما النار والهواء فهما العنصران الخفيفان لأنهما يتحركان إلى أعلى خارجا عن الوسط[3].

ويسمى أرسطو النار بالعنصر "الخفيف المطلق" والتراب بالعنصر "الثقيل المطلق"، لأن الأول أسرع العنصرين الخفيفين المتحركين لأعلى والآخر أسرع العنصرين الثقيلين المتحركين لأسفل[1].

ب: الكيفيات الأربع: لكل واحد من العناصر الأربعة كيفيات خاصة: "فالنار حارة ويابسة – بينما الهواء حار ورطب، والماء بارد ورطب بينما التراب بارد ويابس"[2].

---

(١) أرسطو: السماء والعالم: ٢٧٠ ب ١٢-١٦، بدوي، ص١٤١.

(٢) نفسه: ٢٧٠ ب ٢٣، بدوي، ص١٤١.

(٣) عالج أرسطو هذه المسألة في الفصل الأول من المقالة الرابعة، الصفحات ٣٠٧ ب ٢٨-٣٠٨ أ ٣٤ وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص٣٥٧-٣٦٠.

(١) مسألة الخفيف المطلق والثقيل المطلق عالجها في الفصل الثالث من المقالة الرابعة وردّ فيها على آراء القدماء، ص٣٠٨ أ ٣٤ - ٣١٠ أ ١٤، بدوي، ص٣٦٠-٣٦٩.

(٢) الكون والفساد: ٣٣٠ ب ٣-٦. وقد اعتمدنا على الترجمة الإنجليزية المنشورة ضمن "أعمال أرسطو" المترجمة تحت إشراف السيد ديفد روس وقام بها H.H. Joachim.

وكل عنصر منها يوصف بكيفية هي الغالبة في طبعه، فيوصف التراب باليبس أكثر من البرودة، والماء بالبرودة أكثر من الرطوبة، والهواء بالرطوبة أكثر من الحرارة والنار بالحرارة أكثر من اليبس"[1].

ويجعل أرسطو الحرارة والبرودة هي الكيفيات الفاعلة، واليبوسة والرطوبة الكيفيات المنفعلة[2].

ج: الكون والفساد، وتحولات العناصر: يمكن أن تتحول العناصر بعضها إلى البعض الآخر، لكن العناصر المشتركة في كيفية واحدة ومختلفة في الأخرى تتحول في وقت أقصر مثل الهواء والماء إذ يشتركان في الرطوبة ويختلفان في الحرارة واليبوسة أما النار والماء فهما مختلفان في الكيفيتين معا ولذلك يحتاجان في تحولهما إلى زمن أطول[3].

ويمكن اعتبار تحولات العناصر كونا وفسادا، وذلك لأن الكون والفساد يكون بتغير موضوع غير محسوس هو الهيولى التي لا توجد منفصلة، كما هو معروف عند أرسطو، والكون والفساد يختلفان عن الاستحالة التي هي تغير في كيفيات موضوع محسوس سباق[4].

لا نجد اختلافا يذكر بين رأي الكندي رأي أرسطو في هذه النقطة، فهما متشابهان تماما في تحديد أنواع العناصر وكونها أربعة كائنة فاسدة متضادة، وخامس لا كائن ولا فاسد ولا ضدّ له، وكذلك يتشابه الكندي مع أرسطو في طريقة البحث التي سار عليها في دراسة طبائع العناصر التي يتركب منها العالم، وأقصد أن طبائع العناصر تتحدد بحسب حركاتها الطبيعية.

ولكن هناك اختلاف بينهما هو في الواقع اختلاف ميتافيزيقي أساس في النظر إلى العالم، وهو اختلافهما في مسألة حدوث العالم وقدمه، فأرسطو يعتبر العالم ومادته أزليا أبديا، بينما يرى الكندي أن العالم ومادته حادث له مدة مقسومة[1] إلى أن يدثره[2] بارئه جل وتعالى.

---

(١) **الكون والفساد**: ٣٣١ أ ٤-٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٩ ب ٢٤-٢٦.

(٣) انظر : **الكون والفساد**: (المصدر السابق) ٣٣١ أ ٧-٣٣١ ب ١.

(٤) المصدر السابق: ٣١٩ ب ٥-٣٢، وانظر يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٥١.

(١) **رسائل الكندي**، ج١، ص٢٤٧، ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٤٦.

الفصل الثالث

حـــدوث العالـــم

الفصل الثالث

حدوث العالم

تمهيد:

هذه المسألة من المسائل التي ثار حولها جدل طويل في الفكر الفلسفي على مرّ العصور، وذلك لاتصالها بالعقائد الدينية، فهي نقطة هامة في البحث في مشكلة العالم، وقد أعطاها الكندي ما تستحقه من اهتمام، فأثبت رأيه في حدوث العالم حدوثا إبداعيا بفعل الخالق المبدع بأدلة مبنية على مقدمات رياضية ومنطقية استخدم فيها حقائق من العلم الطبيعي.

وكان الغرض الذي وضعه الكندي نصب عينيه في بحثه لهذه المسألة، هو إثبات حدوث العالم لإثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه تنزيها تاما عن مشابهة شيء من مخلوقاته شبها حقيقيا، ولذلك يمكن القول باطمئنان بأن فكرة التوحيد الخالص لعلّة العالم كانت في أساس تفكير الكندي وقبل مباشرة أبحاثه المتعلقة بحدوث العالم.

والكندي يقدم لنا أكثر من برهان لإثبات حدوث العالم، كما أنه في بحثه في مسألة حدوث العالم يعالج عددا من المسائل الجزئية التي استخدم نتائجها في الوصول إلى النتيجة النهائية.

وسنعرض فيما يلي هذه البراهين محاولين أن يكون عرضنا مطابقا لتفكير الكندي، ولن ندخل في عرضنا هنا تفصيل المسائل الجزئية التي عالجها، بل نذكر نتائجها أو نعرض لها باختصار شديد وذلك لأننا عرضنا هذه المسائل الجزئية بالتفصيل في مواضع أخرى بحسب موضوعاتها[1].

وسنورد فيما يلي براهين الكندي على حدوث العالم كما يمكن استخلاصها من رسائله الموجودة بين أيدينا.

---

(1) مثل إثبات تناهي جرم العالم وتناهي الزمان وعلاقة الجرم بالزمان والحركة وقد عرضناها مع الآراء الطبيعية عند الكندي.

١- براهين الكندي على حدوث العالم

البرهان الأول: البرهان المعتمد على تحليل مفهوم الأزلي

استخلصنا هذا البرهان من تحليل الكندي لمفهوم الأزلي، ولعل الكندي لم يقصد أن يكون هذا برهانا على حدوث العالم، لكنه في الواقع برهان صحيح وكاف في حدّ ذاته، وهذا هو البرهان:

العالم جرم، والجرم هو ما له ثلاثة أبعاد هي: الطول والعرض والعمق، وكل جرم فهو "ذو جنس وأنواع"[١]، والأزلي لا جنس له ولا أنواع، فإن الجرم ليس أزلياً وبالتالي فجرم الكل (العالم) ليس أزليا، وما ليس أزليا فهو حادث، فالعالم حادث.

أما مفهوم الأزلي فيحدده الكندي كالآتي: "الأزلي – الذي لم يكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبداً"[٢]، وهو أيضاً "لا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب – أعني ما من أجله كان – لأن العلل المقدمة ليست غير هذه"[٣].

هذه هي الصفات التي تحدد مفهوم الأزلي عند فيلسوف العرب، وهو يستنبط من هذه الصفات صفات أخرى "مستندا إلى ما ينشأ عن القول بضدها من تناقص"[٤]، وهذه الصفات هي أن "الأزلي لا جنس له"[٥] لأنه "إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه العامي له ولغيره، ومن فصل ليس في غيره، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره"[٦].

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٤.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٦٩.
(٣) المصدر السابق، ص١١٣.
(٤) مقدمة رسائل الكندي، ج١، ص٨٧.
(٥) رسائل الكندي، ج١، ص١١٣.
(٦) المصدر السابق، ص١١٣.

وهو أيضا لا يفسد[1]، ولا "يستحيل"[2] أي لا يعتريه التغير أو التبدل أبدا، وهو "لا ينتقل إلى تمام" لأنه تمام[3] أبدا اضطرارا[4]. هذه الصفات كلها ليست موجودة في الجرم أو العالم الذي هو جرم الكل.

البرهان الثاني: البرهان المعتمد على إثبات تناهي جرم العالم

في هذا البرهان عالج الكندي عددا من المسائل الجزئية قبل أن يصل إلى النتيجة الأخيرة التي اعتمد في إثباتها على نتائج بحثه في هذه المسائل الجزئية وهي:

١. إثبات تناهي جرم العالم، وتناهي كل ما هو محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان[5].
٢. ارتباط الزمان بجرم الكل لأنه مدّته.
٣. ارتباط الحركة بالزمان.
٤. ارتباط الحركة بالجرم، وإثبات أن جرم الكل وجد متحركا.
٥. الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الوجود.
٦. الاستنتاج من كل ما سبق أن إنية جرم العالم متناهية، أي إنه ليس أزليا فهو حادث.

وقد عرضنا معظم هذه المباحث في قسم الآراء الطبيعية كمسائل مستقلة ويمكننا صياغة هذا البرهان بصورة مختصرة، معتمدين على نتائج المباحث التي ذكرناها آنفا، كالآتي:

العالم جرم، وهو متناهي العظم (وقد تقدم البرهان على ذلك) [6]، والمكان والزمان والحركة كلها أمور محمولة في الجرم، فهي موجودة بوجوده تابعة له، فهذه كلها متناهية

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٣.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١١٤.
(٣) المصدر نفسه، ص١١٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١١٦.
(٥) المصدر نفسه، ص١١٦.
(٦) انظر فيما تقدم ص ٦٩ وما بعدها.

بالضرورة، لأن الأشياء "المحمولة في المتناهي متناهية اضطرارا"[١]، فالزمان إذن متناه، لكنه لا ينفك عن الجرم، فـ"الزمان زمان جرم الكل، أعني مدته"[٢]، ولذلك فلا جرم بلا زمان، وكذلك لا زمان بلا حركة لأنه "عدد الحركة، أعني مدة تعدها الحركة"[٣]، فإن وجد جرم وجب أن حركة اضطرارا، وقد يظن أن "جرم الكل كان ساكنا أولا وكان ممكنا أن يتحرك ثم تحرك"[٤]، وهذا ظن باطل، فهو إنما حدث أو وجد متحركا لتلازم الحركة والجرم معا في الوجود، وهكذا نستنتج أن "الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا"[٥]، وما دام الزمان متناهيا بالفعل، وهو ملازم للجرم في وجوده فإذن "إنية جرم الكل متناهية اضطرارا"[٦]، وإذن جرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل[٧] أي إنه ليس أزليا، وبالتالي فهو حادث.

البرهان الثالث: برهان التركيب:

يعتمد هذا البرهان على فكرة "التركيب والائتلاف"[٨] واعتبارهما من أنواع التبدل[٩]، فالتركيب إذن حركة لأن الحركة "تبدّل حال الذات"[١٠]، وقد أسميناه "برهان التركيب" لاعتماده على هذه الفكرة، كما يعتمد أيضا على فكرة أساسية عند الكندي وهي إثبات التلازم بين الجرم والحركة، والزمان "في الإنيّة"[١١]، وهذه الفكرة من الأفكار الرئيسية التي يبني عليها الكندي تصوره للعالم وحالته الأولى، وهذا هو البرهان:

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١١٦.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص١١٧.
(٣) المصدر السابق، ص١١٧.
(٤) المصدر السابق، ص١١٨.
(٥) المصدر السابق، ص١١٩.
(٦) المصدر السابق، ص١٢٠.
(٧) المصدر السابق، ص١٢٠.
(٨) المصدر السابق، ص١٢٠.
(٩) المصدر السابق، ص١٢٠.
(١٠) المصدر السابق، ص١٢٠.
(١١) المصدر السابق، ص١٢٠.

بدأ الكندي بتعريف الجرم "بأنه جوهر طويل عريض عميق"[1]، أي له ثلاثة أبعاد، فهو لذلك مركب من "الجوهر" الذي هو جنسه ومن "الطويل العريض العميق"[2] الذي هو فصله، ثم هو مركب كذلك من الهيولى والصورة[3].

والتركيب عند الكندي حركة، لأنها "تبدل الحالة التي هي لا تركيب"[4]، وعلى ذلك إن لم تكن الحركة لم يكن التركيب.

والجرم مركب، والتركيب حركة، وعلى ذلك إن لم تكن حركة لم يكن جرم[5] (لأن الجرم لكي يتركب ويصبح جرما لا بدّ من الحركة)، فإذن "الجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا"[6].

والزمان مرتبط بالحركة، فهو يعدها، ولذا فلا زمان بلا حركة، وهو أيضا "مدّة تعدها الحركة"[7]، ولكل جرم مدّة هي مدة إنيّته، ولذا فلا زمان بلا حركة، وهو أيضا "مدّة تعدها الحركة"[8]، ولكل جرم مدّة هي مدة إنيّته، أي المدة التي يبقى فيها "هو ما هو"[9]، فالزمان مرتبط بالجرم، والجرم لا يسبق مدته أي زمانه، فالجرم لا يسبق الزمان.

وهكذا إذن، الجرم لا يسبق الحركة، والزمان لا يسبق الحركة، والجرم لا يسبق الزمان، فمن كل هذه النتائج نستنتج أن "الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الإنيّة فهي معا في الإنيّة"[10].

وبما أن الزمان متناه بالفعل -كما مر آنفا- فإنيـّة الجرم متناهية بالفعل اضطرارا،

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١٢٠.
(2) المصدر السابق، ص١٢٠.
(3) المصدر السابق، ص١٢٠.
(4) المصدر السابق، ص١٢٠.
(5) المصدر السابق، ص١٢٠.
(6) المصدر السابق، ص١٢٠.
(7) المصدر السابق، ص١٢٠.
(8) المصدر السابق، ص١٢٠.
(9) المصدر السابق، ص١١٩.
(10) المصدر السابق، ص١٢٠.

(أي مدة وجوده، العيني كما هو)، فجرم الكل ليس أزليا فهو إذن حادث"[1].

٢- للعالم مُحدث واحد:

انتهينا في البحث السابق إلى أن العالم ليس أزليا لتناهي أنيته، وما ليس أزليا فهو محدث (حادث) فالعالم إذن حادث.

وكل مُحدَث لا بد له من مُحدِث، "لأن المُحدِث والمُحدث من المضاف"[2] و"الإضافة نسبة بين شيئن، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه"[3]، و "المضاف (هو) ما ثبت بثبوته آخر"[4]، أي إن ثبوت المُحدَث ووجوده يستلزم ثبوت المُحدِث ووجوده. وهكذا فللعالم (الكل) محدِث اضطرارا لأنه حادث.

وهذا المُحدِث "واحد غير متكثر"[5] بالضرورة، وإثبات ذلك أن "المُحدث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا"[6].

فإن كان المحدِث كثيرا (أي كان هناك مُحدِثات كثيرة)، فإن ذات كل منها ستكون مركبة لأنه سيكون في كل منهما صفة مشتركة تعم كل المحدثات، وهي أنهم جميعا فاعلون، كما أنهم لا بد أن يختلفوا في صفات (فصول) تخصصهم، "فكل منهم إذن مركب مما يخصّه ومما يعمُّه ويعمُّ غيره"[7]، وبما أن المركب يحتاج إلى فاعل هو المركّب "لأن مركّبا ومركّبا من

---

(١) يبدو لنا أن هذا البرهان ليس أساسياً عند الكندي، وإنما وضعه الكندي من باب الجدل، فهو لا يعتبر نتيجة هذا البرهان لازمة وضرورية إلا ان نعتبر "التركيب والتأليف تبدلا ما" (رسائل الكندي، ج١، ص١٢١)، و "إن لم يكن التركيب والتأليف تبدلا، فليست هذه النتيجة بواجبة" (رسائل الكندي، ج١، ص١٢١).
هذا الاستدراك يحير، ذلك أن الكندي في سياق البرهان اعتبر التركيب حركة "لأنه تبدّل الحالة التي هي لا تركيب" (رسائل الكندي، ج١، ص١٢٠).

(٢) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ص٢٠٧.

(٣) المصدر السابق، ج١، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ص١٦٧.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١٦٧.

(٥) المصدر السابق، رسالة الكندي في وحدانية الله، ص٢٠٧.

(٦) المصدر السابق، ص٢٠٧.

(٧) المصدر السابق، المقدمة التحليلية لرسالة الكندي في وحدانية الله، ص٢٠٠.

المضاف[1] فالذي قلنا إنه مُحدث (أو فاعل) من هذه المُحدثات الكثيرة، محتاج إلى فاعل، وهذا الفاعل إلى فاعل، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهو مستحيل.

فإذن لا يمكن أن يكون المحدث كثيرا، بل هو بالضرورة واحد لا كثرة فيه.

وسنرى في الأبحاث التالية أن هذا المحدِث هو الواحد الحق والعلّة الأولى، والفاعل الحق المبدع الكل.

٣- الحدوث والإبداع عند الكندي

يعتبر الكندي بين مفكري الإسلام من القائلين بفكرة "إيجاد العالم عن طريق الإبداع"، فللإبداع عنده معنى محدد واضح، وهو ما سنحاول عرضه فيما يلي.

وفكرة الإبداع من الأفكار التي تكلم فيها مفكرو الإسلام[2] من متكلمين وفلاسفة، وبرغم اتفاقهم جميعا في أن الإبداع[3] هو إيجاد شيء عن لا شيء أو عن العدم، وأنه فعل خاص بالله، إلا أنهم اختلفوا كثيرا في تحديد كيفية الإبداع، وما هو الشيء المبدَع على الحقيقية وهل كان الإبداع مسبوقاً بزمان أو غير مسبوق بزمان؟ وهل هناك فرق بين "الإبداع" و "الحدوث" و "الصنع"[4]؟ كما أن أي إجابة على هذه التساؤلات تثير مشاكل جديدة سار معها المتكلمون والفلاسفة حتى نهايتها[5].

وقد عاصر الكندي كل هذا الجدل الفكري وشارك فيه، ولكننا نلاحظ في كلامه عن هذه المشكلة، بحسب ما بين أيدينا من رسائله، أن فيلسوفنا تجنب الخوض في تفصيلات هذه المسألة واكتفى بتحديد رأيه وتصوره لفكرة "الإبداع"، مستندا في ذلك على حقائق العلم

---

(١) رسالة الكندي في وحدانية الله، ص٢٠٧.

(٢) من الكتب القديمة التي عالجت المشاكل التي تكلم فيها المتكلمون والفلاسفة، كتاب فخر الدين الرازي "محصل افكار المتقدمين"، وكتاب الشهرستاني "الملل والنحل" وكثير غيرها، ومن كتب المحدثين كتاب حسام الألوسي حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد سنة ١٩٦٧.

(٣) انظر فصلا عن "الإبداع" أو "الخلق" عن "عدم" كتاب حسام الألوسي، وهو رسالة دكتوراه، The Problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad, 1968, part two, chapter one, pp. 188-223.

(٤) انظر فيما يلي الكلام عن الإبداع عند ابن سينا.

(٥) مثل الأسئلة التي تطرح على من يقول بالحدوث في الزمان، ماذا كان قبل الزمان؟ وماذا كان الإله يفعل؟ ولماذا تعلقت إرادته بوقت دون آخر .. الخ هذه التساؤلات والمشاكل.

الطبيعي[1] في عصره، مبتعدا عما يمكن أن يثيره الخيال أو العقل الذي لم يتخلص من شوائب الحس[2] من أسئلة ومشاكل لا حصرلها، محاولا أن يجعل رأيه في الإبداع منسجما مع الآراء الطبيعية[3] التي يراها ثابتة، ومنسجماً مع فكرة أساسية في أساس تفكيره في الأمور الإلهية وهي فكرة التوحيد[4] الخالص لعلّة هذا العالم.

ونستطيع أن نحكم، بارتياح تام، بأن تجنب الكندي لبحث المشاكل الكثيرة المتعلقة بالآراء المختلفة حول فكرة الإبداع، وتجنب الرد على من يوجهون النقد لرأيه، كان تجنبا عن قصد ووعي، ونتيجة لمنهجية فكرية سار عليها فيلسوفنا في بحثه الفلسفي، وسنحاول التدليل على ما نقوله بعد عرض رأي فيلسوفنا في الإبداع، والإشارة إلى نوع المشاكل التي يثيرها القول بمعنى أو بآخر في فهم الإبداع.

معنى الإبداع في اللغة والاصطلاح:

في اللغة "أبدعت الشيء اخترعته لا على مثال"[5]، والإبداع "إحداث شيء على غير مثال سبق"[6]، وفي **التعريفات** للجرجاني الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء "والإبداع والابتداع إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان"[7].

وفي القرآن الكريم قوله تعالى:﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ..﴾[الأنعام: ١٠١][8].

و "البديع" من أسماء الله تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، وهو البديع الأول قبل

---

(١) سيتضح هذا القول عند عرض تصوره للحالة الأولى للعالم، هذا التصور الذي بناه على تصوره لمعنى الإبداع ثم جعله الإبداع حركة خاصة، مما يؤكد حرصه على الاستفادة وعلى استخدام العلم الطبيعي في مسائل العلم الإلهي.

(٢) الإشارة إلى هذا في كتابه في **الفلسفة الأولى**، انظر: **رسائل الكندي**، ج١، ص١١٠.

(٣) وذلك مثل رأيه في الحركة والزمان وفي الثقيل والخفيف والكيفيات المختلفة مما سيتضح إن شاء الله في كلامنا عن الحالة الأولى للعالم فيما يلي.

(٤) فكرة التوحيد الخالص هي محور رسالة الكندي **في الفلسفة الأولى** كما ذكر "صاعد" في كتاب **طبقات الأمم** أن للكندي كتابا في التوحيد اسمه فم الذهب لكنه غير موجود..

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، ص ١٧٢.

(٦) التهانوي، **كشاف إصطلاحات الفنون**، جـ١، نشرة خياط بالفوتوستات، ص ١٣٤.

(٧) الجرجاني، **التعريفات**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، سنة ١٩٣٨، ص٣.

(٨) سورة الأنعام، آية ١٠١.

كل شيء، ويجوز أن يكون من بَدَعَ الخلق أي بدأه[1].

الإبداع في تصور الكندي:

يعرف الكندي، في رسالته **في حدود الأشياء ورسومها** الإبداع بأنه إظهار الشيء عن ليس[2] أي من العدم، ويعتبر الكندي أن إيجاد الموجودات عن عدم، أو بلفظ الكندي، "تأييس الأيسات عن ليس"[3]، هو الفعل الحقي الأول، وهذا الفعل هو الإبداع، وهو "خاصة الله تعالى الذي هو غاية كل علّة"[4]، وهذا الفعل، أي إظهار الموجودات عن عدم أو "من غير طينة"[5] لا يحتاج إلى مدة لإبداعه"[6] أو "لا يحتاج إلى زمان"[7]، فهو يتم دفعة واحدة بلا زمان.

وقد أوضح الكندي حقيقة الإبداع هذه مستعينا ببعض آيات القرآن الكريم فبيّن أن إبداع (خلق) الله للسموات والأرض لا يحتاج إلى زمان " قياسا على أفعال البشر، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زمانا في العمل"[8]، فالله " جلّ ثناؤه لا يحتاج إلى مدّة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل " هو " من " لا هو "، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج – إذ هو قادر على العمل من غير طينة- أن يعمل في زمان، لأنه، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان"[9].

ويذكر الكندي قول الله تعالى الذي بيّن فيه أن فعله عزّ وجلّ لا يحتاج إلى زمان، وهو قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[يس: ٨٢][1] ويوضحه

---

(١) لسان العرب، ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢) رسائل الكندي، جـ١، ص١٦٥.

(٣) المصدر السابق، رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ص١٨٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٨٢.

(٥) المصدر السابق، رسالة الكندي في كمية كتب ارسطو...، ص٣٧٥.

(٦) المصدر السابق، ص٣٧٥.

(٧) المصدر السابق، ص٣٧٥.

(٨) المصدر السابق، جـ١، ص٣٧٥.

(٩) المصدر السابق، جـ١، ص٣٧٥.

(١) سورة يس، آية ٨٢.

الكندي بقوله "أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين"[1].

والإبداع، عند فيلسوفنا، كما فهمه عنه التوحيدي، حركة من نوع خاص، أضافها إلى أنواع الحركات الموجودة في العالم، والتي هي، حركة الانتقال، وحركة الربو والاضمحلال، وحركة الاستحالة، وحركة الكون والفساد[2].

وأقرب أنواع الحركة الأربعة هذه شبها بحركة الإبداع[3] هو حركة الكون، ولكنه شبه ظاهري فحسب، إذ بين هاتين الحركتين فرق كبير، فحركة الإبداع " لا من موضوع"[4]، أما حركة الكون فتكون من " فساد جوهر قبله بحدوثه، ولذلك قيل إن الكون خروج من حال خسيسة إلى حال نفيسة"[5]، ومعنى أن حركة الإبداع " لا من موضوع " هو أنه لا يوجد مادة أو موضوع جرى عليه الإبداع قبل أن يتم الإبداع، فبالإبداع وجد الشيء الذي أبدع، وقبل أن يحدث الإبداع لم يكن هناك شيء نتحدث عنه كموضوع قابل لأن تجرى عليه حركة الإبداع، وقد عبر الكندي بـ "ليس " أي العدم وانتفاء الوجود، عن هذا الموضوع الذي ظهر عنه بفعل الإبداع، الشيء المبدع، وهو العالم، وإذن لا يوجد موضوع أبدع العالم منه، وهذا توضيح قول الكندي بأن الإبداع " لا من موضوع".

والواقع أن هذه الفكرة لا يقتنع بها العقل بسهولة، أي كيف يصبح العدم شيئا موجودا وكيف يتم الوجود دون أن يكون هناك موضوع جرى عليه فعل الإيجاد؟ ولكن

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، جـ١، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ص١١٧.

(٣) الكلام عن "حركة الإبداع" عند الكندي وارد في نص هام وفريد في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، على لسان عيسى بن زرعة وتعليق أبي سليمان المنطقي على هذا النص. وقد أرشدنا أستاذنا الكريم الدكتور أبو ريده لهذا النص وأهميته، والواقع أن مضمون معنى الإبداع موجود في رسائل الكندي والأخرى مثل رسالته في الفلسفة الأولى ورسالته في الفاعل الحق الأول التام ورسالته في كمية كتب أرسطو ولكن تحديد الإبداع بأنه حركة خاصة لم نجده في غير هذا النص من بين آثار الكندي الباقية لدينا.

انظر، الإمتاع والمؤانسة، جـ٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٤) هذا النص هو كلام الكندي المشار إليه في كتاب الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي.

(٥) المصدر السابق.

النظر في هذه الفكرة يظهر أنها فكرة يقبلها العقل، وأنها غير متناقضة مع مبادئه الفطرية والمكتسبة، ذلك أن الإبداع فعل المبدع، وهو الله الخالق، الأزلي الوجود، الموجود قبل حدوث العالم، وإذن لم يكن قبل وجود العالم عدم مطلق، بمعنى انتفاء وجود أي موجود كان، وإنما كان هناك المبدع الخالق، وهو الله، وإظهار هذا العالم أو إيجاده هو فعل ظهر على صورة جسم وزمان وحركة.

ففكرة الإبداع عند الكندي تؤكد تأكيدا شديدا على أنه لم تكن هناك مادة لا حادثة ولا قديمة[1]، جرى عليها فعل الإبداع، أو كانت موضوع الحركة التي أظهرتها إلى الوجود بشكلها النهائي، وهذا ما سنوضحه بالتفصيل بعد قليل.

كما أن فكرة الإبداع تستبعد القول بأن وجود العالم استمد مادته اللازمة لوجوده من مادة مبدعة، بناء على ما يصوره الوهم والخيال للمرء، واعتبار علّة العالم شيئا ماديا، فتكون مادة العالم ومادة علّته متشابهتين، فالكندي ينزّه علّة العالم[2] عن مشابهة أي شيء من المخلوقات أو الموجودات شبها حقيقيا في أي صفة من الصفات، من ذلك، على سبيل المثال أن الوحدة الحقيقية صفة خاصة بهذه العلّة، وأما الموجودات فإن ما قيل إنها وحدة فذلك بالمجاز لا على الحقيقة، وكذلك إن هذه العلة أزلية ثابتة دائما، أما سائر الموجودات فحادثة متغيرة كما أنها قابلة للغناء والاندثار[3].

وتستبعد فكرة الإبداع كذلك، بحسب تصور الكندي، القول بأن العالم صورة أو

---

(١) هناك من يرى وجود مادة أولى ظهر العالم بشكله النهائي منها، وهؤلاء القوم طائفتين. طائفة ترى أن هذه المادة قديمة كأفلاطون، وهناك من يرى أن هذه المادة الأولى حادثة.

أما الكندي فيرى أن العالم أبدع وحدث في شكله النهائي تقريباً، وهذا ما قصدناه في قولنا: لم تكن هناك مادة لا حادثة ولا قديمة.

(٢) انظر في هذه المسألة، رسائل الكندي الفلسفية، رسالته في **الفلسفة الأولى**، الفن الثالث والرابع، ص ١٢٣-١٦٢، وكل هذه الصفحات تدور حول علة العالم وصفاتها وتنزيهها.

(٣) تكلمنا في ما سبق عن حدوث العالم وسائر الموجودات التي يحتوي عليها، أما فناء العالم وما به من موجودات فقد ذكر الكندي ذلك مرات كثيرة وفي مواضع مختلفة من رسائله حيث يقرر أن للعالم وللموجودات مدّة محدودة، يندثر العالم بعدها وذلك بحسب إرادة الله ومشيئته، وهذه الفكرة نجدها في مواضع عديدة من رسائله. انظر: **رسائل الكندي**، جـ٢، ص٤٥، ٤٦، ١٠٧، ١٢٨ وغير ذلك من المواضع لم نحدد صفحاتها هنا..

تجلّ لعلّته (أي الله)، لأن الصورة أو التجلّي لا يقف مع الأصل لتكوين ثنائية، كالتي يقررها الكندي، ليس بين حديها أي تشابه حقيقي، هذا بالإضافة إلى أن القول بأن العالم صورة أو تجلّ يجعل وجود العالم نوعا من الوهم والخيال، وأدنى درجة في مراتب الوجود، من وجوده كشيء قائم منطو على طبيعة خاصة وقوانين يسير عليها بحسب هذه الطبيعة، وإن كان وجودا حادثا وقابلا للفناء[1].

كما تستبعد فكرة الإبداع أيضا، القول " بالفيض أو الصدور"[2] لأن أصحاب هذا الرأي يرون أن هذا العالم " صدر " في نهاية سلسلة من الموجودات " صدرت " هي بدورها، واحدها عن الآخر، حتى تنتهي هذه السلسلة إلى الموجود الأول، وذلك لأن إبداع العالم عندالكندي، يتم دفعة واحدة، لا عن طريق سلسلة " من الصدور "، كما أن القائلين " بالصدور" يجعلون تشابها حقيقيا[3] بين الموجودات الصادرة وبين علّتها، الأمر الذي ينفيه الكندي نفيا شديدا.

وقد اهتم مفكرو المسلمين بعد الكندي، بفكرة الإبداع وتوضيحها والتعليق عليها ضمن اهتمامهم بالبحث في أصل العالم وكيفية حدوثه أو قدمه، ونذكر هنا تعليقا على فكرة الإبداع عند الكندي أورده أبو حيان التوحيدي في كتاب **الإمتاع والمؤانسة**[4] على لسان أبي سليمان المنطقي[5] موضحا المقصود بحركة الإبداع التي قال بها الكندي، يقول " حركة الإبداع عبارة بسيطة، لا يجب أن يفهم منها معنى مركب[1] " وحركة الإبداع يشار بها إلى مقوم الأشياء بلا كلفة فاعل ولا معاناة صانع، وإنها بدت بالمبدع من المبدع للمبدع، لا على أن

---

(١) هذا الرأي هو – فيما نرى- رأي الكندي، فهو ينظر إلى العالم كشيء له وجود حقيقي وقائم بذاته، وأنه ينطوي على القوانين التي تحكمه والتي يسير بحسبها نظامه فهو كون منظم وقد أبدع في صورته المنظمة تقريبا، وباشر طاعته لله بالالتزام بالنظام والقوانين المرتبة له من قبل مبدعه.

(٢) يرجع القول بالفيض إلى أفلوطين وبه تأثر الفارابي وابن سينا في تفسير ظهور العالم.

(٣) هذا التشابه في أن الموجود الذي يفيض عن الموجود الأول يفيض عنه بدوره موجود جديد وهكذا، فهذه الموجودات المفاضة" تشارك الأول في عملية الفيض أو "الإبداع" كما عند ابن سينا.

(٤) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، جـ٣، ص١٣٣، ١٣٤.

(٥) المصدر السابق، ص١٣٣.

(١) المصدر السابق، ص١٣٣، ١٣٤.

"الباء" ألصقت به شيئا، ولا على أن "من" فصلت منه شيئا، ولا على أن "اللام" أضافت إليه شيئا، فإن هذه العلامات والأمارت كلها موجودة في الأشياء التي تعلقت بالإبداع فلم يجز أن ينعت بها المبدع، ولو جاز هذا لكان داخلا فيها وموجودا بها، وهذا بعيد جدا"[1].

وواضح من هذا التعليق أن الإبداع فعل ظهر في صورة حركة خاصة تتم دفعة واحدة، فليس هناك مدّة تم فيها فعل الإبداع مهما كانت قصيرة، ويتبع ذلك أن لا يكون لهذا الفعل أو هذه الحركة أجزاء أو مراحل، كما أنه لا موضوع لحركة الإبداع يمكن أن نتكلم عنه قبل حدوث الإبداع، وكل هذا عبر عنه التعليق بقوله "حركة الإبداع عبارة بسيطة لا يجب أن يفهم منها معنى مركب"[2]، كما أن بقية النص تؤكد أن الموجود المبدَع منفصل ومتميّز عن المبدِع، الذي هو الله وأنه لا يوجد تشابه حقيقي بين العالم المبدع وعلّته، وأن فعل الإبداع فعل خاص بالله وحده، إلى آخر ما سبق ذكره آنفا.

والواقع أن الكندي تفرّد برأيه هذا في حدوث العالم عن طريق الإبداع من بين الفلاسفة الكبار قبله وبعده، وقد سبقت الإشارة إلى أن أفلاطون قال بحدوث العالم وأبديته عن مادة قديمة مارس عليها الصانع فعله وهو الصنع، وكذلك رأى أرسطو القائل بأزلية العالم، كما سنبين.

أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين بعده فنجد رأي الكندي متميزا عن رأي فيلسوفين كبيرين بعده هما الفارابي وابن سينا، كما نجد صدى تصوره لفكرة الإبداع عند فيلسوف كبير هو الإمام الغزالي.

وتجدر الإشارة إلى الفرق بين الحدوث والإبداع عند الكندي، وإن كان هو لم يذكر ذلك بقول صريح، لكنه يمكن أن يستنتج بسهولة من كلامه عن كل من الحدوث، بالنسبة للعالم، وعن الإبداع.

الحدوث في تصور الكندي نقيض الأزلية[1]، وهما مفهومان مرتبطان بمفهوم

---

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج٣، ص١٣٣، ١٣٤.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص ١٣٣، ١٣٤.

(١) انظر فيما سبق "حدوث العالم" عند الكندي.

الزمان، فالموجود في زمان لا أول له أزلي، أما الموجود في زمان له بداية فحادث، لأن " إنيّته" تكون متناهية؛ فمحور مفهوم الحدوث هو وجود بداية زمانية " لا نيّة " الشيء الحادث.

أما الإبداع فكما بيّنا آنفا، فهو "إظهار الشيء عن ليس" ، فمحور مفهوم الإبداع – عند فيلسوفنا– هو القدرة التي تفعل وبفعلها تُظهر الوجود عن عدم، دفعة واحدة بلا زمان".

هذان المعنيان، هما بحسب تصور الكندي وتحديده لهما، وهناك من المفكرين من حدد معاني "للحدوث" و"للإبداع" تختلف عن تحديد الكندي وتصوره كالفارابي وابن سينا[1] .

ومع أن هناك تميزا دقيقا في المفهوم بين الإبداع والحدوث فإنهما يلتقيان في الفعل الإلهي لأن المبدع هو المحدث، وقد يتبادر إلى الذهن من قولنا – بحسب مفهوم الكندي– أن "العالم حادث" وأن "العالم مبدع" أن الحدوث يعادل الإبداع في المعنى، والواقع أن هذا لا يفهم من كلام الكندي[2] . فقول الكندي:

العالم مبدَع يعني أن العالم وجد عن العدم، دفعة واحدة بفعل الله المبدع، وقوله: العالم حادث يعني أن "لإنيّة" العالم بداية زمانية.

ويمكننا أن نقول: إن العالم أبدع فهو حادث، ولا يمكن العكس، أي أن نقول، العالم حادث فهو مبدع، فإنه قد يكون حادثا من مادة سابقة، كما في تصور أفلاطون مثلا.

٤- الإبداع عند الفارابي وابن سينا مع المقارنة برأي الكندي:

الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفكر الإسلامي، فهو يرى أنه "متى وجد للأول – أي الله– الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات[1] (ويتبع وجوده أنه يوجد عنه غيره، بلا عائق لا من نفسه ولا من خارج أصلا، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته، مثل آلة خارجة عنه أو حركة يستفيد بها حالا لم يكن له[2] .

---

(١) انظر فيما يلي "الإبداع" عند الفارابي وابن سينا.

(٢) لاشك أن مفهوم "الحدوث" ومفهوم "الإبداع" عند الكندي يتمم كل منهما الآخر، فالإبداع عند الكندي لا يفهم تماما بدون " الحدوث " والحدوث أيضا لا يفهم تماما بدون الإبداع، فلابد من كلا المفهومين لتوضيح الحالة الأولى للعالم.

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، ١٩٥٩، ص ٣٩.

(٢) الفارابي: مسائل متفرقة، طبعة حيدر آباد ١٣٤٤هـ، ص٥-٦.

والإبداع عند الفارابي توضحه فكرة الفيض، فهو إظهار للموجودات عن طريق فيضها عن ذات المبدع، وهذا الإبداع – كما يشير النص المتقدم- يتم كنتيجة ضرورية لوجود الموجود الأول، وهو الله، دون حاجة إلى مادة أو آلة أو حركة، وهو فيض وليس فعلا أو حركة كما عند الكندي، وبهذا المعنى يعتبر الفارابي أن " الله تعالى هو الواحد الحق مبدع الكل[١] وأنه علة لوجود العالم " على معنى أن يعطي الكل وجودا دائما، ويمنع العدم مطلقا، لا أن يعطي الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه[٢]، إلا العدم الذي يستحقه الكل بذاته فيكون علة على أنه مبدع، والإبداع هو إدامته تأييس ما هو بذاته ليس، إدامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل في أنه لا يجوز أن يتجدد له إرادة لم تكن في الأزل[٣].

ويعرف الفارابي الإبداع في موضع آخر بقوله: " الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع"[٤].

ويلحظ القارئ من هذا النص تأكيدا للفرق بين معنى الإبداع عند الفارابي وعند غيره، ولا شك فيما أرى أن المقصود هم أصحاب القول بالخلق من لا شيء، وخصوصا الكندي، والفارابي يرفض قولهم بأن الله المبدع هو علة لوجود العالم بمعنى إعطاء العالم وجودا جديدا "بعد تسلط العدم عليه"، فهو إذن يرفض قول الكندي بأن العالم قبل إيجاده كان عدما تاما، ثم أظهره المبدع، بينما يرى الفارابي أن العالم قبل ظهوره كان ممكنا بذاته وليس

---

(١) الفارابي: **مسائل متفرقة**، طبعة حيدر آباد ١٣٤٤هـ، ص٥-٦.

(٢) الكل أو العالم في نظر الفارابي ممكن الوجود بذاته، وعلة الكل أو العلة الأولى تعطي الوجود للعالم الذي هو في ذاته ممكن فقط، وارتباط العالم بعلته يمنع العالم من أن يصبح عدما، فإنه لو افترض انقطاع صلة العالم بعلته فإنه سيعود عدما، وهذا معنى الإبداع عنده، فليس كل العالم عدما تاما بكل المعاني ثم أصبح موجودا، وإنما كان عدما ولكنه عدم ممكن الوجود بذاته، وهذا فرق بينه وبين الكندي، فالعدم الذي كان عليه العالم قبل حدوثه عند الكندي عدم تام، أما هو عند الفارابي فهو عدم له صفة أنه " ممكن بذاته، وهذا توضيح قوله " إلا العدم الذي يستحقه الكل بذاته" أي من حيث إنه ممكن الوجود بذاته. انظر: حسام الألوسي، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، ص٣٠، ٣١، وهامش رقم ٤٦، ص٣٢، ٣٣.

(٣) الفارابي: **الدعاوي القلبية**، ص٢-٤، نقلا عن كتاب: حسام الألوسي، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، ص٢٩-٣٠.

(٤) الفارابي: **رسائل الفارابي، عيون المسائل**، طبعة القاهرة، ١٣٢٥ هـ، مسألة رقم ٦، ص ٦٨.

عدما تاما، كما أن تعريف الفارابي للإبداع الوارد في النص المتقدم يركز على أن الإبداع هو إدامة" المبدع لوجود ما هو مستند في وجوده إلى غيره، هذا الموجود الذي ليس له في ذاته وجود واجب، وإنما هو في ذاته عدم (ليس)[1]، فالإبداع عند الفارابي إذن، حفظ وجود الممكنات والمحافظة والإبقاء الدائم (الإدامة) على هذا الوجود.

أما الإبداع في فهم الكندي فيؤكد على إظهار العالم عن العدم في صورة يبقى معها العالم، بفضل طبائع موجودة فيه ككل، وطبائع أخرى موجودة في أجزائه طيلة مدته المقررة.

فالكندي يركز على إرادة المبدع وأن فعل الإبداع مرتبط بها، وهي إرادة حرة، أما عند الفارابي فالإبداع نتيجة لازمة لوجود المبدع الذي لا يوجد في ذاته ما يضاد، أو يمنع فيض العالم عنه، وهذا معنى إرادة المبدع عنده، وهو معنى يختلف عما عند الكندي، والفارابي هنا يأخذ مبدأ " العلّة التامة "[2] الذي يفيد أنه متى وجدت العلة مستوفية لخصائصها لزم ضرورة وجود معلولها.

ولا شك أنه ينتج عن هذا الاختلاف أختلافات أخرى، كالاختلاف في تحديد معنى "الحدوث"[3] وعلاقته بالزمان، والنظرة إلى الزمان ومفهومه.

وهناك اختلاف آخر، يرجع إلى تبني الفارابي لمبدأ الصدور، فإبداع العالم عند الفارابي، أو ظهوره إلى الوجود، تمَّ عن طريق سلسلة من الصدور، أو من عمليات الإبداع- إن جاز التعبير بحسب نصوص الفارابي- بدأت بإظهار الموجودات الأكثر كمالا واستمرت في إظهار موجودات أقل في درجة الكمال إلى " أن ينتهي إلى الموجود الذي أن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا، فتنقطع الموجودات من الوجود"[1]، وهذا الموجود

(١) الممكن الذي يظهر إلى الوجود بفعل الإبداع عند الفارابي، ليس عدما بالمعنى الذي يقصده الكندي، وهو العدم من كل وجه، وإنما هو ممكن له صفة وهي أنه: " ممكن الوجود بذاته".

(٢) انظر كتاب حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بخصوص مشكلة العلة التامة" ص ١٣٣-١٢٢، ١٣٤-١٦٢ حيث يقدم آراء وحجج واعتراضات كل من المؤيدين له والمعارضين.

(٣) هناك من يقول بأن حدوث العالم "حدوث بالزمان" أي إن هناك بداية أو نقطة زمانية حدث عندها العالم، وهناك من يقول بحدوث العالم ولكنه "حدوث بالذات" أي إنه لا يوجد زمان كانت فيه علة العالم ولم يكن العالم، بل وجود العالم مع وجود علته وإنما التأخر هنا أو الحدوث بالذات وليس بالزمان.

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٠.

الأخير هو آخر المفاضات وهو الهيولى[1].

أما إبداع العالم عند الكندي فيتم دفعة واحدة في جملته[2] – كما سنوضح بعد قليل.

أما ابن سينا فإنه يفرق بين مفهومات كل من الإبداع والتكوين والأحداث والقدم، في كتاب **الإشارات والتنبيهات**، فالإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان[3]، ويرى أن "ما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط[4]"، أي أن كل موجود مسبوق بعدم زماني، فإنه يحتاج إلى متوسط كوجود مادة يظهر عنها الموجود، غير العلّة.

ويرى ابن سينا أن "الإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث[5]"، ويفسر الطوسي اصطلاحي "التكوين" و"الإحداث" عند ابن سينا بقوله: "التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر. فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة منهما[1]".

ويمكن القول بعبارة أبسط إن التكوين – عند ابن سينا – يحتاج إلى مادة يتم تكوينها من قبل "المكون"، فالمادة لا بد أن تكون سابقة وموجودة قبل أي عملية "تكوين"، ولذلك فالمادة لا تنشأ أو توجد بعملية "تكوين".

أما الإحداث فهو أن يحدث الشيء أو يوجد في زمان محدد، وبالتالي سابق على أي عملية "إحداث"، ولهذا "فالإحداث" لا يُوجد الزمان.

---

(١) انظر حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، هامش رقم (١٦) صفحة ٢٢.

(٢) انظر فيما يلي الكلام عن الحالة الأولى للعالم.

(٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسمان الثالث والرابع، ص٥٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص٥٢٤.

(٥) المصدر السابق، ص٥٢٤.

(١) المصدر السابق، شرح نصير الدين الطوسي لنص ابن سينا، المذكور هنا، ص٥٢٥.

أما الإبداع، الذي فيه يظهر الشيء عن مُبدعه دون متوسطات سواء كانت مادة أو زمانا أو آلة، فهو "أعلى مرتبة"[1] من التكوين والإحداث، "وأقرب إلى العلة الأولى"[2] منهما.

والواقع إن الإبداع[3] يُفهم عند ابن سينا بعد فهم نظريته في الصدور أو الفيض، والصدور عنده يتم على مراحل، أولها هو صدور العقل الأول، وهو الموجود الوحيد المُبدع على الحقيقة، لأن إظهار وجوده قد تمّ بدون متوسطات، ويستمر الفيض أو الصدور، عند ابن سينا بعد ذلك عن طريق مساعدة العقل الأول ثم العقول التالية إلى العقل العاشر أو العقل الفعّال، الذي تقف عنده عمليات الفيض. ويتضح هذا المعنى من النص الآتي لابن سينا من كتاب **الإشارات والتنبيهات**.

يقول: "فالأول يُبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع، وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي"[4].

ويؤكد الطوسي في شرحه[1] لهذا النص على أن العقل الأول هو المبدع على الحقيقة، إلا أن هذه الأجرام السماوية التي يشير إليها النص، والعقول العشرة هي مبدعات أيضا، كل منها أبدع من العقل السابق له، والذي يقوم بعملية الإبداع العقول[2] فقط، أما الأجرام السماوية فهي مبدعة.

---

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، وهذان النصان من كلام نصير الدين الطوسي، ص٥٢٥.

(2) المصدر السابق، وهذان النصان من كلام نصير الدين الطوسي، ص٥٢٥.

(3) في رسالة ابن سينا في الحدود ضمن كتاب ٩ رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط١، على أمين هندية، مطبعة هندية بالموسكي بمصر سنة ١٩٠٨م، ص١٠١، يعرف ابن سينا الإبداع بقوله: "الإبداع اسم لمفهومين أحدهما تأييس الشيء عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته الا يكون موجودا، وقد أفقد الذي له في ذاته إفقادا تاماً". انظر تعليق الألوسي في كتابه حوار بين ....، هامش رقم (٢٧)، ص٤٨.

(4) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، ص٦٥٩، ٦٦٦، (من القسمين الثالث والرابع).

(1) المصدر السابق، شرح الطوسي، ص٦٥٩، ٦٦٠.

(2) من المبادئ التي ترتكز عليها نظرية الفيض عند ابن سينا أنه "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" (**النجاة**، ص٤٥٣) ومن هنا تنشأ مشكلة الكثرة وتفسير وجودها، وعلى ذلك لم يصدر عنه إلا "واحد" هو العقل الأول، ثم إن هذا العقل يعقل الإله فيلزم عنه وجود عقل ثاني، ويعقل نفسه على نحوين: من حيث هو واجب الوجود بالإله فيصدر عنده صورة الفلك ←

وعلى ذلك فيمكن القول إن العقول المفارقة تشارك[1] الأول عملية الإبداع وعنها تنتج الكثرة، وإن كان إبداعها أقل درجة من إبداع الأول، كما أن هناك مُبدعات أخرى غير الأول، وإن كان إبداعه هو الإبداع الحقيقي من كل وجه.

وهكذا فالإبداع عند ابن سينا يعادل الفيض، والفيض هو الذي يفسر المقصود بالإبداع عنده.

ولا يخفى التشابه الكبير بين رأي الفارابي وابن سينا في مفهوم الإبداع، وإن لم يكن تشابها تاما، إذ يفسر الإبداع عند كل منهما في ضوء فكرة الفيض أو الصدور، كما أنه لا يخفى – بعد كل ما تقدم – الفرق والاختلاف بين رأي الكندي ورأي ابن سينا في الإبداع، خاصة في ضوء مقارنتنا لمفهوم الإبداع عند الفارابي والكندي، وإن كان ابن سينا أضاف إلى مفهوم الإبداع والفيض تفصيلات وتحديدات أكثر مما عند الفارابي.

ومن أبرز الفروق بين الكندي وابن سينا، في مسألة الإبداع، وجود من يشارك[2] الأول أو الإله في عملية الإبداع عند ابن سينا، وهي العقول المفارقة العشرة، أما الكندي فينفي أي شبه أو مشاركة من هذا القبيل في فعل الإبداع.

٥- حدوث العالم عند أفلاطون والمقارنة مع الكندي:

يبدأ أفلاطون كلامه في **طيماوس** (٢٨ أ)، بتأكيد القول إن كل شيء يحدث لا بد له من علة، ثم يتساءل بعد ذلك عن العالم أو "الفلك برمته" Whole Heqven or World هل كان دائما فليس له مبدأ حدوث، أو هل ابتدأ من مبدأ ما؟"[1]، ويجيب بأنه لا بد أن يكون قد حدث، "لأنه مرئي" وملموس وله جسم"[2]، والأشياء التي لها هذه الصفات أشياء محسوسة[3]

← الأقصى وكمالها وهي نفس الفلك الأقصى، ويعقل ذاته من حيث هو ممكن الوجود فينتج عنه جرم الفلك الأقصى ... وهكذا، (انظر: النجاة، ص٤٥٤) وانظر أيضا جيل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص٨٩).

(١) المصدر السابق، الصفحات نفسها.

(٢) انظر فيما سبق الكلام، عن ابن سينا، وقبل ذلك الكلام عن الكندي حول الإبداع.

(١) **طيماوس**، ٢٨ ب، نشرة Cornford، ص٢٢، نشرة ريفو، ص٢٠٨.

(٢) **طيماوس**، ٢٨ ج، نشرة Cornford، ص٢٢، نشرة ريفو، ص٢٠٨.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

محدثة مولّدة، وهكذا يقرر أفلاطون أن العالم حادث.

وحيث أن كل حادث لا بد له من علّة، فكذلك هذا العالم لا بدّ من علّة، وهذا السبب هو "صانع هذا العالم وأبوه"[1].

وهنا علينا أن نفهم ما يقصده أفلاطون بأنه يعني بالحدوث - كما أوضح في **طيماوس** عند كلامه حول كيفية تركيب نفس العالم وجسمه[2] - ما يمكن أن نسميه "الصنع"، فالإله عنده "صانع Demiurge" صنع هذا العالم من مادة مشوشة مختلطة، هي عبارة عن جوهر لا محدود ولا متعين، فحدوث العالم هنا خروج من حالة العماء Chaos، التي كانت عليها مادة هذا العالم، إلى الوجود المنظم المرتب، وليس حدوثا بالمعنى المطلق الذي رأيناه عند الكندي (أي وجود عن ليس، أو عن عدم).

والواقع أن مسألة حدوث العالم عند أفلاطون ليست سهلة، كما تقدم عرضها، فإن كلامه حول كيفية حدوث العالم يحتوي على غموض وشيء من التناقض، وعلى سذاجة في الوصف أحيانا، وخاصة إذا ما فهمنا عباراته بحسب ظاهر الألفاظ، فهو يرى أن العالم كائن حي له نفس وجسم، وأن نفس العالم صنعت قبل جسمه من ماهيات خاصة متناقضة الصفات، وأن جسم العالم مكون من العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) التي كانت، قبل أن توجد في حالة فوضى وتشوش، وهكذا فمادة نفس العالم غير مادة جسمه، وكليهما مصنوعان من مادة سابقة ولكنهما مادتان مختلفتان. والارتباط بين الحدوث والزمان يثير بعض الإشكالات التي لم يحلها أفلاطون، فالنفس عنده حادثة، والجسم حادث حدث بعد نفس العالم، والزمان عنده وجد مع الأجرام السماوية، أي مع جسم العالم، فإذن نفس العالم حدثت قبل الزمان. فهل الجسم قبل الزمان، عنده[1]؟ أم أنه لا زمان قبل الزمان الذي وجد مع الأجرام السماوية، بحيث يكون حدوث نفس العالم لا في زمان؟

هذه إحدى الصعوبات التي يمكن أن تثار في أمر الزمان والحدوث عنده، وهي

---

(1) طيماوس، ٢٨ ج، نشرة Cornford، ص٢٢، نشرة ريفو، ص٢٠٨.

(2) انظر الكلام فيما سيأتي حول نفس العالم، وجسم العالم.

(1) انظر فيما تقدم رأيه في الزمان.

صعوبة لا يسمح كلام أفلاطون بحل مناسب لها.

المقارنة بين أفلاطون والكندي في حدوث العالم:

أفلاطون والكندي – كما رأينا فيما تقدم- من القائلين بحدوث العالم، ولكن هناك اختلافات هامة في معنى الحدوث عند كل منهما:

١. العالم عند أفلاطون حادث حدوثا صنعيا، أي هو مصنوع بنفسه وجسمه، من ماهيات ومواد سابقة على وجوده، ولذلك فالعالم حادث الصورة والشكل والتركيب، لكنه أزلي قديم بمادته التي كانت قبل حدوثه في حالة "لا تعيُّن" أو حالة عماء – كما تقدم القول.

أما عند الكندي فالعالم حادث حدوثا إبداعيا، أي وجد كله عن عدم، فليس هناك مادة قديمة تشكّل منها هذا العالم وتركّب، فمبدع العالم أوجده "من لا طينة"[١]، وهذا فرق جوهري وهام بين رأي الكندي وأفلاطون خاصة، وفلاسفة اليونان بوجه عام، إذ إن فكرة الخلق عن عدم لم تكن فكرة مقبولة عند العقل اليوناني، فقد كانت "إحدى البديهيات الأساسية للفلسفة اليونانية أنه لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء"[٢]، ويضيف فالزر R. Walzer معلقا على رأي الكندي في هذه النقطة بقوله: إن الكندي رأى أنه يجب عليه أن يتخلى عن هذا المبدأ اليوناني في مكان واحد على الأقل، وهو الفلك الأقصى للسماء"[٣]. والواقع أن الكندي لا يقول بإبداع الفلك الأقصى فحسب، بل يقول أيضا بإبداع العالم بأكمله. فالأجرام السماوية مُبدعة، ومادة عالم الكون والفساد، وهي العناصر الأربعة، مبدعة[١].

٢- صنع العالم عند أفلاطون، أي حدوثه، استغرق وقتا ومر بمراحل:

فأولا: تركيب نفس العالم بمراحل مختلفة من تهيئة الماهيات التي تركبت منها وتكوين

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٣٧٥.

(2) Zeller, **Outlines of the History of Greek Philosophy**, P. 147.

(3) R. Walzer, **Greek into Arabic**, Oxford, 1963, P. 13.

وكلام Walzer هنا يوحي بأن الكندي كان متمسكا بآراء اليونان تمسكا قويا، وأنه اضطر لأن يتخلى في هذه المسألة عن مبدأ يوناني، وقد تبين لنا في هذا البحث أن الكندي لم يكن يأخذ بآراء اليونان دون وعي ونقد وتمحيص، وأنه لذلك رفض كثيرا من آراء اليونان وهذه المسألة هي من أهمها.

(١) انظر فيما سيأتي الكلام عن الحالة الأولى للعالم.

مزيج قوي منها، ثم تقسيمه بحسب نسب رياضية .. الخ – كما سنذكر عند الكلام عن نفس العالم فيما يلي[1]؛ **وثانيا**: جسم العالم الذي ركبه الصانع من العناصر الأربعة مرّ أيضا بمراحل واستغرق ذلك وقتا حتى تمّ مزج العناصر الأربعة بحسب النسب الرياضية الخاصة؛ **وثالثا**: تطابق نفس العالم وجسمه واتحادهما معا لتكوين الصورة النهائية الراهنة للعالم.

مثل هذه المراحل لا وجود لها عند الكندي، فالعالم في رأيه أبدع دفعة واحدة بلا زمان.

٦- الرد على قول صاعد الأندلسي:

ذكر صاعد الأندلسي في كتابه **طبقات الأمم** أن من كتب الكندي المشهورة كتاب التوحيد المعروف **بفم الذهب** ذهب فيه إلى مذهب "أفلاطون" من القول بحدوث العالم في غير زمان، ونصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية[2].

وهذا القول يلفت انتباه الدارس للكندي وفلسفته لما فيه من عدم التدقيق إلى درجة التحامل على الكندي وفلسفته، كما يظهر لنا هذا القول أن صاعدا لم يتحقق من حكمه هذا، مما يجعلنا نقرر بأنه قول خاطئ وتوضيح ذلك فيما يلي:

١. أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم، بمعنى أن لوجوده من حيث هو كذلك بداية زمانية، والكندي أيضا من القائلين بحدوث العالم، لكن معنى الحدوث عند أفلاطون غيره عند الكندي، كما رأينا آنفا، ولذا فالتشابه بين أفلاطون والكندي في القول بحدوث العالم تشابه لفظي فقط، فحدوث العالم عند أفلاطون هو ظهوره إلى الوجود من مادة سابقة لا متعينة، بفعل "الصانع" الذي مارس فعله الذي هو الصنع على هذه المادة اللامتعينة فجعلها في أجمل شكل ممكن، كما هو موضح في محاورة **طيماوس**.

أما الحدوث عند الكندي فهو إظهار العالم إلى الوجود تام الصفات والطبائع عن عدم وبلا زمان، واللحظة التي تمّ فيها حدوث العالم هي بداية الزمان في هذا الكون، وهذا

---

(١) انظر الكلام فيما سيأتي عن كيفية صنع نفس العلم.

(٢) **طبقات الأمم**، ص٦٠.

الحدوث تم بقدرة الفاعل أو المحدِث أو المبدع، لأن ها الفعل هو "الإبداع" وهو الفعل الحقيقي الأول الذي وصفه الكندي بأنه "تأييس الآيسات عن ليس"[1] أي عن عدم، وهذا العدم ليس عدما مطلقا إذ المبدع موجود قبل إبداع العالم، إذ هو أزلي.

٢. وصف القاضي صاعد للحدوث عند الكندي بأنه "تمّ في غير زمان" حق فهو "حدوث إبداعي"، لكن الذي أخطأ فيه صاعد هو وصفه للحدوث عند أفلاطون بأنه "لا في زمان"، فأفلاطون يرى أن الزمان وجد مع الفلك أو مع جسم العالم، ولكن جسم العالم تكوّن بعد نفس العالم، ونفس العالم كذلك تم صنعها على مراحل الواحدة بعد الأخرى، وهذه المراحل استغرقت مدّة أو وقتا فهي على التحقيق لم تتم في "لا زمان"، كما يقول صاعد، وكما هو الحال في حدوث العالم عند الكندي.

ويبدو أن هذه المسألة لم تكن مشكلة عند أفلاطون، اقصد مسألة حدوث العالم وهل تم في زمان أم في غير زمان؟ فأفلاطون يتكلم عن مراحل صنع نفس العالم مرحلة بعد مرحلة، ثم عن طريقة إعداد مادة جسم العالم وهي العناصر الأربعة، ولم يحدثنا أفلاطون إن كانت هذه العمليات المتتالية قد تمت في زمان أو في لا زمان، غير أن طريقة كلامه وعرضه لهذه العمليات يفيد بأنها استغرقت أوقاتا متتالية.

٣- أما وصف صاعد للحجج التي ساقها الكندي لتأييد رايه في حدوث العالم بأنها "غير صحيحة، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية" فلا شك أنه وصف غير صحيح ولا دقيق، فليست أدلة الكندي على حدوث العالم، كما نجد مثالا منها في رسائله، بالأدلة الخطابية ولا السوفسطائية، وإنما هي حجج تعتمد على المبادئ الطبيعية والرياضية، وهي من الناحية المنهجية حجج أو براهين محكمة، ولا نجد مثل هذه البراهين عند أفلاطون الذي يقدم لنا قصة، ولا يقدم حججا أو براهين بالمعنى الدقيق.

٤- أما كتاب فم الذهب الذي ذكره صاعد، فلم تذكر كتب الفهارس التي ذكرت كتب الكندي كتابا بهذا الاسم، والكتاب المعروف والذي ذكرته كتب الفهارس القديمة من كتب

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٨٢.

الكندي ويدور موضوعه حول التوحيد هو كتابه المنشور **في الفلسفة الأولى** الذي كتبه للمعتصم، كما أن للكندي رسالة أخرى قصيرة في موضوع التوحيد عنوانها **رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم**[١]، ومعظم ما جاء في هذه الرسالة وارد في كتاب **الفلسفة الأولى**، ومن الجائز أن يكون أطلق على كتاب **الفلسفة الأولى** هذا وصف **فم الذهب**، وحيث إن الموضوع الذي يعالجه **فم الذهب** بحسب ما ذكره صاعد، وهو حدوث العالم، هو نفسه موضوع كتاب **الفلسفة الأولى**، ولا نعلم أحدا من المؤرخين غير صاعد ذكر هذا الكتاب ونسبه للكندي.

٥- والذي يبدو لنا من كلام صاعد عن الكندي أن معرفته بفلسفته ومؤلفاته غير وافية ولا دقيقة، ومن ذلك أنه يذكر أن للكندي "من المصنفات الطوال والرسائل القصار ما يزيد عددها على خمسين تأليفا"[٢]، لكن كتب الفهارس تذكر للكندي ما يزيد على المائتين[٣]، كما وصف صاعد كتب الكندي بأنها "خالية من صناعة التحليل"[٤]، وهو حكم وصفه فيما بعد ابن أبي أصيبعة بأن فيه تحاملاً كبيراً على فيلسوف العرب، وقد ناقش الأستاذ الدكتور أبو ريدة هذه المسألة في مقدمة نشرته **لرسائل الكندي الفلسفية**[١].

٧- رأي أرسطو في قدم العالم:

يعتبر القول بقدم العالم، عند أرسطو، نتيجة طبيعية لقوله بفكرتين أساسيتين:

الأولى: القول بأزلية وأبدية الهيولى (المادة) والصورة.

الثانية: القول بقدم الحركة وأبديتها أي عدم وجود بداية أو نهاية لها، ويعتبر أرسطو أول من قال بأزلية العالم وأبديته[٢].

(١) **رسائل الكندي**، ج١، ص١٩٩-٢٠٧.

(٢) القاضي صاعد، **طبقات الأمم**، ص٦٠.

(٣) انظر الكلام عن مؤلفات الكندي وعددها فيما تقدم.

(٤) **طبقات الأمم**، ص٦٠.

(١) **رسائل الكندي**، ج١، المقدمة، ص١٢-١٤.

(2) Zeller: **Outlines of** ... P. 180.

قدم الهيولى والصورة:

يقول أرسطو بقدم بالهيولى وأبديتها، وينتج عن هذا القول، عنده، أن يكون العالم كله قديما أبديا.

يعني أرسطو بالهيولى Hyle "ما ليس بذاته شيئا خاصا ولا هو كم وما لا يصح عليه أي من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود "ومع ذلك فهو" ليس عدما أو سلباً للصفات أو المقولات"[1]، والهيولى هي الموجودة بالقوة، وهي تشبه ما أسماه أفلاطون الخليط Chaos أي المادة اللامتعينة بأي وجه من وجوه التعين، وهذه الهيولى لا توجد عند أرسطو منفصلة أبداً، بل الذي يوجد إنما هو تعيُّن الهيولى بالفعل، أي للهيولى متحدة مع الصورة اتحادا جوهريا مكونة الأجسام المختلفة.

"والهيولى أساس كل تغير، فلا بد من افتراضها بالنسبة لكل تغير، فهي من هذه الناحية أزلية أبدية، ولا يمكن أن يتصور فناؤها"[2].

أما الصورة فهي التي تحقق ما هو بالقوة (الهيولى) إلى موجود كامل، ولذلك فهي "كمال أول للهيولى"[3].

والصورة، شأنها شأن الهيولى، لا توجد منفصلة عن الهيولى، وإنما نستطيع أن نتصورهما منفصلين في الذهن.

إلا أن هناك صورا مفارقة للمادة، وهي الإلة والعقول المفارقة التي تحرك الكواكب، فهذه صور خالصة غير متحدة بهيولى على الإطلاق، وهذه الصور الخالصة أزلية أبدية، فهي تُحرك أجراما تتحرك بالحركة الأزلية الأبدية.

أما الصور الأخرى (التي لا تفارق المادة)، والتي قلنا إنها كما الهيولى، فيجب "أن تكون أزلية أبدية، "لأنه لا بدّ من الوقوف عند حد، وإلا اضطررنا إلى القول بصورة للصورة، وهكذا باستمرار، ولم يكن ثمة سبيل لتحقيق شيء، فإذا كانت الأشياء تتحقق فلا بد من

---

(1) Aristotle; **Metophysics**, (1029 a 10-20).

(٢) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، مكتبة النهضة المصرية، ص١٣٠.

(3) Aristotle: **Metaphysics**, (1074 a 30).

القول إذن بأن الصورة منظورا إليها بالنسبة إلى شيء من الأشياء، هي أزلية أبدية[1].

وهكذا، فحيث إن كلا من المادة والصورة أزلي أبدي، فلا بد أن تكون موجودات هذا العالم كذلك، لأنها عبارة عن اتحاد الهيولى بالصورة، وبالتالي فالعالم أزلي أبدي.

قدم الحركة وأبديتها:

الحركة التي لا بداية لها عند أرسطو هي الحركة الدائرية التي يتحرك بها العالم ككل (وتظهر حركة العالم ممثلة في حركة الفلك الأقصى الذي يُحرك باقي الأفلاك في داخله)، وكذلك حركة الأفلاك تحت الفلك الأقصى، عند أرسطو، حركة ازلية أبدية[2].

أثبت أرسطو أزلية الحركة في كتاب **الطبيعة**. وبدأ كلامه بالتأكيد على أن الحركة ملازمة للأمور الطبيعية، وأن كل من تكلم في الطبيعيات أثبت الحركة سواء من قال بوجود عالم واحد، أو بوجود عوالم متعددة، أو من قال بأزلية العالم أو حدوثه.

وقد قدم أرسطو ثلاثة براهين على أزلية الحركة، ثم قدم إثباتا جديدا على أبدية الحركة.

براهين أزلية الحركة

البرهان الأول:

يبدأ أرسطو بتعريف الحركة بقوله إن الحركة هي فعل ما من شأنه أن يتحرك بما شأنه أن يتحرك[1].

فكل نوع من أنواع الحركة مستلزم وجود الأشياء القابلة لهذه الحركة، وحتى إذا تركنا تعريف الحركة جانبا، فإن أي شخص كان، يقبل القول (بالنسبة لكل نوع من أنواع الحركة)

---

(١) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص١٣٠.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، ج١، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م، (من شرح تامسيطوس لحرف اللام) من كتاب الميتافزيياء لأرسطو، ص١٣ سطر ١٢-١٦.

(1) **Physica,** (251 a g 2 -10).

وهذا النص العربي من الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة، تقديم ونشر وتحقيق عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، ص٨٠٤.

بأن الشيء الذي يتحرك هو الشيء الذي يكون قابلا للحركة[1]، وهذا الشيء القابل للحركة يجب أن يكون قبل الحركة، لكن ليس قبلها في الزمان، وإنما هو قبل وأول من حيث المرتبة والمكانة[2]. ومثل ذلك مثل وجود الشيء القابل للاحتراق قبل أن يحترق وكذلك وجود الشيء القابل للإحراق قبل أن يُحرق.

الآن، هذه الأشياء (القابلة لأن تُحرك أو تتحرك)، إما أن تكون (أ) حادثة، أي لها بداية، قبلها لم يكن لها وجود، (ب) أو أن تكون أ زلية.

(أ) فلو كان كل واحد من الأشياء المتحركة حادثا، فإنه يلزم أن يكون هناك تغير أو حركة قبل هذا التغير أو الحركة التي هي موضع بحثنا، (أي حدوث هذه الأشياء، المفروض، بعد أن لم تكن) بواسطته تحدث هذه الأشياء التي لها قوة على أن تُحرك أو تتحرك، أي إن الحدوث تغير، والتغير حركة، ولكن هذا التغير، يستلزم - كما رأينا - حركة سابقة عليه. فإذن افتراض حدوث الحركة، أي وجود بداية لها، فيه تناقض. فالحركة إذن ليس لها بداية بل هي أزلية[3].

(ب) وأما إذا كانت الأشياء موجودة في الزمان الماضي، ولكن دون أن يكون هناك حركة، أي أن تكون الأشياء (التي فيها قوة على أن تحرك وتتحرك) موجودة في الأزل ساكنة، هذا الافتراض ينطوي على تناقض واضح، (لأن الحركة موجودة الآن بالفعل)، "لأنه إذا قلنا، بينما توجد أشياء متحركة من جانب، وأشياء متحركة من جانب آخر، فإنه يوجد زمان عنده كانت حركة أولى ومتحرك أول، وزمان آخر لا يوجد فيه شيء من هذا، بل- فقط- شيء ما ساكن، حينئذ هذا الشيء الساكن يجب أن يسبقه عملية تغير، لأنه يجب أن يكون هناك سبب ما لسكونه، فالسكون يصبح عدم الحركة، وعلى هذا فقبل هذا التغير الأول يجب أن يكون تغير سابق"[1].

أي إن أرسطو -كما نرى- يقرر لنا، بدون دليل كاف، أن السكون يأتي بعد

---

(1) Physica, (251 a 12-14).

(٢) انظر شرح أبي الفرج في نشرة بدوي لكتاب الطبيعة، المذكور آنفا، ج٢، ص٨٠٩.

(3) Physica: (261 a 9-20).

(1) Physica, (251 a 23-28).

الحركة، وأنه لا بد من وجود الحركة قبل السكون، لأن السكون عدم الحركة، فإذا فرضنا أن هناك سكونا أزليا، ثم كانت هناك حركة أولى، فلا بد أن تكون هذه الحركة قبل السكون، وبما أننا افترضنا أن السكون أزلي، فالحركة الأولى السابقة عليه لا بد أن تكون أزلية.

البرهان الثاني[1]:

إن الأشياء التي فيها القوة على أن تُحرك أو أن تتحرك، لا يمكن أن تفعل ذلك (أي تُحرك وتتحرك) إلا إذا حصل هناك تقارب بين المحرك والمتحرك، وحينئذ يصير هذا الشيء مُحركا وذلك الشيء متحركا، فإذا لم تكن الأشياء على هذه الحال دائما (أي حالة الحركة التي فيها بعض الأشياء محرك وبعضها متحرك)، وإنما حدث هذا في وقت ما، فواضح أنه لا بد أن يكون حدث بعد أن لم يكن، (أي إن المحرك أصبح محركا والمتحرك متحركا، وحصل التقارب بينهما بعد أن لم يكن)، وهذا يعني أن هناك تغيرا قد حصل قبل الحركة الأولى، ومثل ذلك مثل قولنا عن الشيء الذي هو الآن ضعف شيء آخر، وقد كان من قبل غير ذلك، فإنه بالضرورة، أن يكون أحد هذين الشيئين أو كلاهما قد تغير.

وهكذا إذا يجب أن يكون قبل التغير الأول أو الحركة الأولى تغير أو حركة، فالحركة إذن أزلية (251 b 1-10).

البرهان الثالث:

يعتمد أرسطو في هذا البرهان[1]، على حقيقة أن هناك تلازما بين الزمان والحركة، وأن وجود الزمان يستلزم وجود الحركة دائما، ويعتبر هذا البرهان دليلا على إثبات أزلية الحركة وأبديتها في نفس الوقت، وهذا هو البرهان:

"لا يمكن أن يكون هناك "قبل" و "بعد" Before & after بدون وجود الزمان، ولا يكون هناك أي زمان بدون حركة، لأن الزمان عدد الحركة.

فإذا كان الزمان دائما، أي أزليا أبديا فالحركة يجب أن تكون كذلك أزلية أبدية.

أما كون الزمان أزليا أبديا، فهو، في نظر أرسطو، أمر مجمع عليـــه من قبل الذين بحثوا

---

(1) Physica, (251 a 1-10).

(1) Physica, (251 a 10-28).

فيه قبله، ولم يشذ من هؤلاء سوى أفلاطون[1] الذي قال بحدوث الزمان مع السماء، ويرى أرسطو أن هذه الحقيقة (أي إن الزمان أزلي أبدي) ساعدت ديمقريطس على أن يتبين أن الأشياء أو الذات المكونة لها ليست حادثة بل هي أزلية لأن الزمان غير حادث[2].

أما إثبات أرسطو لأزلية الزمان وأبديته فهو كما يلي:

لا يمكن أن يوجد الزمان بدون اللحظة أو الآن "Moment"، و"الآن" يعتبر نوعا من النقطة الوسط، فهي تعتبر بداية ونهاية، بداية للزمان المستقبل ونهاية للزمان الماضي، فلو فرضنا أن هناك نهاية للزمان (سواء كانت النهاية من أوله أو آخره)، فإن هذه النهاية يجب أن توجد في "آن" ما، ذلك أن الذي يوجد من الزمان فعلا هو "الآن".

فلذلك، وبما أن "الآن" بداية ونهاية، فإنه يجب أن يكون هناك زمان من كلا طرفيهما[3] وبالتالي فالزمان لا بد أن يكون لا نهاية له من كلا طرفيه أي هو أزلي أبدي.

البرهان على أبدية الحركة:

فكرة هذا البرهان[1] تشبه فكرة براهين أزلية الحركة (التي ذكرناها آنفا). فكما أنه حين فرضنا حدوث الحركة وجدنا أن هذا الافتراض يتضمن وجود تغير قبل التغير الأول، فبنفس الطريقة هنا فإن انعدام الحركة نهائيا، أي وجود حركة أخيرة، يتضمن وجود تغير بعد الحركة الأخيرة المفروضة. وهذا هو دليل أرسطو.

إن كف الشيء عن كونه متحركا لا يلزم منه أن الشيء كف عن كونه قابلا للتحرك (وهذا يشبه مسألة الاحتراق ... فإن كفّ الشيء عن كونه يحترق لا يتضمن أن يكف هذا الشيء عن أن يصبح قابلا للاحتراق دون أن يكون يحترق بالفعل) [2]، ولا أن الشيء عندما يكف عن أن يكون محرّكا لا يستلزم أن الشيء في نفس الوقت قد كف عن أن يكون قادرا على التحريك.

---

(1) **Physica,** (251 b 13).
(2) **Physica,** (251 b 15-16).
(3) **Physica,** (251 b 25-27).
(1) **Physica,** (251 b 28-29 2 a 5).
(2) **Physica,** (251 b 34-36).

لو فرضنا أن الحركة توقفت نهائيا، أي إن هناك نهاية أو حركة أخيرة، فإن توقف الحركة يحتاج إلى شيء يوقف الحركة أو يعدمها، وهذا المُعدم[١] حين ينتهي من إيقاف الحركة أو إعدامها يحتاج إلى معدم آخر يعدم قوته على إيقاف الحركة، وهذا المعدم الجديد أيضا، يحتاج إلى معدم آخر يعدم قوته على إيقاف الحركة، وهذا المعدم الجديد، أيضا، يحتاج إلى معدم ثالث ليوقف قوته على إعدام الحركة، وهكذا بلا نهاية.

وبما أن إيقاف الحركة أو إعدامها تغير، فإنه – كما رأينا – يوجد تغير آخر بعد آخر، تغير أو حركة بعد آخر حركة، أي إن الحركة أبدية لا نهاية لها.

وهكذا رأينا أن الحركة عند أرسطو أزلية أبدية، فواضح إذن أن الحركة لا يمكن أن توجد في وقت ما ولا توجد في وقت آخر، بل هي موجودة دائما[٢].

هذه هي براهين أرسطو على أزلية الحركة وأبديتها، وحيث إن الحركة لا تكون بدون أجسام فالأجسام المتحركة بالحركة الأزلية الأبدية لا بد أن تكون كذلك أزلية أبدية، وحيث إن العالم ككل، يتحرك حركة أزلية أبدية، فلا بد أن يكون العالم أزليا أبديا.

٨- المقارنة بين أرسطو والكندي في مسألة قدم العالم وحدوثه

تمهيد:

هذه المسألة هي إحدى المسائل الفلسفية الهامة التي يظهر فيها اختلاف الفكر اليوناني بوجه عام عن الفكر الإسلامي. وكما أشرنا من قبل، فقد كانت إحدى بديهيات الفلسفة اليونانية الأساسية " أنه لا شيء يمكن أن يأتي من لا شيء"[١]، ولذلك كان رأي فلاسفة اليونان عموما أن العالم قديم... إما قديم بمادته وصورته كما هو الحال عند أرسطو، أو قديم بمادته حادث بشكله وصورته كما عند أفلاطون، بينما نجد الفكر الإسلامي بوجه عام يرفض

(١) يفهم عن كلام أرسطو أن معدم الحركة سيكون شيئا متحركا، وأن إعدام الحركة يكون عن طريق حركة اخرى.

(2) **Physica**, (252a 3-4).

(1) Zeller: **Outlines of the History of the Greek Philosophy**, p. 147.

هذا المبدأ اليوناني، ويرى أن الإيجاد عن عدم أمر ممكن لله الخالق وحده[1].

واختلاف رأي الكندي عن رأي أرسطو في هذه المسألة يندرج ضمن الاختلافات الرئيسية بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الفلسفي الإسلامي، فأرسطو يقول بقدم العالم (أزليته) بينما الكندي من القائلين بحدوث العالم، كما أن أرسطو يقول بأبدية العالم بينما الكندي يقرر وجود نهاية لوجود العالم إذ إن له "مدة مقسومة".

وقد سبق أن عرضنا أدلة أرسطو على قدم العالم وأبديته[2]، كما عرضنا أدلة الكندي[3] على حدوث العالم وتناهي إنيّته في الوجود، ولكن نكرر هنا ما سبق عرضه من آرائها، ولكننا سنقارن بينهما في نقط معينة، وهي متعلقة بمسألة "حدوث العالم وقدمه"[4]، وهذه هي النقاط التي سنقارن فيها:

أ- طريقة كل منهما في إثباته لرأيه في هذه المسألة.

ب- الأسس التي تعتمد عليها أدلة كل منهما.

جـ- النتائج التي وصل إليها كل منهما، ومدى ارتباط هذه النتائج عند كل منهما بفلسفته العامة.

أ- طريقة كل منهما في إثباته لرأيه في هذه المسألة

ذكرنا عند عرض رأي أرسطو في هذه المسألة أن قوله بقدم العالم يعتبر نتيجة لقوله بأزلية وأبدية الهيولى والصورة، ونتيجة لقوله بأزلية الحركة وأبديتها، ولذلك فبراهينه على هذه الأمور تعتبر براهينه كذلك على قدم العالم.

وقول أرسطو بأزلية الهيولى والصورة وأبديتها يبنيه على أزلية الحركة وأبديتها، لأن

---

(١) يرى أحد الباحثين (وهو حسام الألوسي) ان البحث الفلسفي في فكرة الخلق ظهر زمن الأمويين، ويعزى ذلك إلى أبي جعفر الباقر وجهم بن صفوان وجعفر الصادق، انظر كتابه الآتي (وهو رسالته في الدكتوراه).
The Problem of Creation in Islamic Thought, Begdad, 1968, P. 160 – 161.

(٢) انظر فيما سبق رأي ارسطو في قدم العالم..

(٣) انظر فيما سبق رأي الكندي في حدوث العالم..

(٤) انظر مقدمة الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريده لنشرته لرسائل الكندي، مبحثا بعنوان: "حدوث العالم" حيث قارن فيه رأي ارسطو ورأي الكندي في هذه المسألة (رسائل الكندي، جـ١، ص ٦٤ – ٧٥).

"اليهولى" أساس كل تغير، فلابد من افتراضها بالنسبة لكل تغير"[1] والتغير حركة، والحركة أزلية وأبدية.

أما إثبات أرسطو لأزلية الحركة فقد ساق عليه ثلاثة براهين، يعتمد إثنان منهما على فكرة أن قبل كل تغير تغيرا[2]، فلو فرض الحدوث لكان قبله تغير، ولو فرضت حركة أولى لكان قبلها تغير.

وأما البرهان الثالث فيعتمد فيه على التلازم بين الحركة والزمان فما دام الزمان أزليا فالحركة الملازمة للزمان، أزلية.

أما إثبات أرسطو لأبدية الحركة فيعتمد فيها على فكرة تشبه فكرة براهينه على أزلية الحركة، وهي أن بعد كل تغير تغير، فلو فرض تغير أخير فإنه يوجد تغير بعد هذا التغير، ولذلك فلا يوجد تغير أخير أو حركة أخيرة، وكذلك أيضا الزمان، لأن الزمان أبدي فالحركة أبدية.

هذه هي معالم الطريق التي سلكها أرسطو في إثباته قدم العالم وأبديته، فلنر الآن طريق الكندي في إثباته حدوث العالم وتناهي إنيّته في الوجود..

لقد اعتمد الكندي في إثباته حدوث العالم وتناهي إنيّته في الوجود على النظر الطبيعي والرياضي.

فأثبت أولا عدم وجود كمية لا نهاية لها بالفعل، وجعل الإثبات نفسه إثباتا لتناهي جرم العالم بالفعل.

ثم بين ثانيا أن الزمان متناه من كلا طرفيه، وبين ثالثا أن الجرم مرتبط بالحركة، وأن جرم الكل وجد متحركا، فكونه (أو حدوثه) [1] حركة.

ثم بين رابعا ضرورة تلازم الجسم والحركة والزمان معا في الوجود وأنه لا يسبق بعضها بعضا أبدا.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ١٣٠.

(2) انظر هذه البراهين على أزلية الحركة فيما سبق.

(1) نحن نتحدث هنا عن حدوث العالم ويجب الا يغيب عن بالنا ان حدوث العالم عند الكندي يمكن ان نسميه "حدوث إبداعي" في مقابل الحدوث بحسب رأي افلاطون الذي وصفناه بأنه "حدوث صنعي".

وانتهى أخيرا من ذلك، إلى أن العالم متناهي إلا نيّة، أي إنه حادث، وأن له نهاية ينتهي عندها وجوده بعد انقضاء مقدته المقسومة.

وبتأمل طريق أرسطو وطريق الكندي في أدلتهما هنا، نلاحظ أن برهان الكندي عالج عدة مشاكل متصلة بالعالم من ضمنها الحركة والزمان وعلاقتهما بالجسم، حتى انتهى أخيرا إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أرسطو قد اعتمد فقط على مناقشة مسألة الحركة وربطها بالزمان، مما يجعلنا نحكم من الناحية الشكلية، حكما أوليا، بأن طريق الكندي في إثباته أكثر تنظيما، وأن هذه المشكلة كانت مشكلة رئيسية عند الكندي وهامة أكثر مما هي عند أرسطو.

ومن الفروق التي نلاحظها بين طريقة كل منهما، أنه بينما نجد أرسطو والكندي متفقان على أن العالم متناهي العظم، إلا أننا لا نجد عند أرسطو انتفاعا بهذه النتيجة في بحثه لهذه المشكلة، بينما نجد الكندي يسخّر نتيجة بحثه في التناهي واللاتناهي على نحو أساسي ورئيسي في هذه المشكلة، ويمكن اعتبار هذا الفرق من الفروق الهامة بين طريقة كل من أرسطو والكندي في البحث في مشكلة العالم، هذا بالإضافة إلى أن البحث الذي خصصه الكندي لإيضاح العلاقة بين الجرم والحركة والزمان، وبيان أن جرم العالم وجد متحركا، لا نجده عند أرسطو[1] في بحثه لهذه المسألة، على حين أنه واضح أن الكندي بحث هذه المسائل لاستخدام نتائجها في الوصول إلى نتيجة في بحثه لهذه المسألة، بينما نجد أن أرسطو، برغم تعرضه لمثل هذه المسائل، لا يستفيد منها كثيرا في بحثه هذا.

ب- الأسس التي تعتمد عليها براهين أرسطو والكندي ومناقشتها:

لو نظرنا إلى براهين أرسطو وحللناها لنستخلص منها الأفكار أو المبادئ الأساسية التي اعتمد عليها في هذه البراهين لوجدنا أن هذه الأفكار أو المبادئ تنحصر في القولين الآتيين:

الأول: إن قبل كل تغير تغيراً بلا نهاية وإن بعد كل تغير تغيرا بلا نهـاية؛ والثاني أن

---

(1) بطبيعة الحال، ما دام أرسطو يعتقد بأزلية العالم وأزلية الحركة فلا مجال عنده للبحث في حالة العالم الأولى هل كان متحركا أم غير متحرك.

قبل كل زمان زمانا بلا نهاية وأن بعد كل زمان زمان بلا نهاية[١].

وعلى ذلك يمكن أن نعلق الحكم على صحة براهين أرسطو بالحكم على صحة هذين المبدأين.

والآن هل هذين المبدآن صحيحان؟ نحن نعلم أن أرسطو لم يقبل تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، وبذلك أثبت وجود علّة أولى أو علل أولى[٢]، كما أنه أيضا في مسألة الحركة رفض تسلسل الحركات والمتحركات إلى ما لا نهاية، واستنتج بناء على ذلك وجود محرك أول لا يتحرك[٣]، ومسألة وجود تغير قبل كل تغير مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة المتحرك والمحرك، فالحركة التي هي تغير ما تحتاج إلى متحرك ومحرك، وسلسلة الحركات والمتحركات لا تسير إلى ما لا نهاية، فيلزم أن لا يكون التغير أو الحركة (الذي يستلزم محركات ومتحركات) سائرا إلى ما لا نهاية إذ كل تغير يحتاج إلى محرك أو مؤثر للحركة، ويحتاج إلى متحرك أو متغير[٤].

وعلى ذلك نرى أن مبدأ أرسطو الذي يرى فيه ضرورة وجود تغير قبل كل تغير مبدأ يتعارض مع أفكار رئيسية عنده، وهي قوله بعدم إمكان التسلسل اللانهائي بالفعل سواء في الحركات والمتحركات أو في العلل. على أن أرسطو حاول إثبات أنه قبل التغير الأول الذي

---

(١) هذه في رأي الباحث هي المبادئ الأساسية التي استند عليها أرسطو في براهينه.

(٢) انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، نشرة بويج، جـ١، دار المشرق، بيروت، ص١٦.
Aristotle: Metaphysics, a, 994a 1-5

(٣) انظر إثبات أرسطو لضرورة وجود المحرك الأول في كتابه الطبيعة (٢٥٦ أ ٤-٢٥٨ ب ٨).

(٤) لقد انتقد البيروني رأي أرسطو في قدم العالم في ردّه على أجوبة ابن سينا (رده على جواب ابن سينا في المسألة الثانية) ونسوق قول البيروني هنا لأهميته، وهو قوله مخاطبا ابن سينا "واظنك أيها الحكيم لم تقف على كتابه (أي كتاب يحيى النحوي) في الردّ على برقلس في أن العالم سرمدي، ولا على كتابه فيما نظر فيه أرسطو، ولا على تفاسيره لكتب أرسطو. وما أحدث هذا الاعتراض إلا مما يقدّر من تناهي الحركات والأزمات ضرورة من جهة الأول، وأقرّ به أرسطو عند بيانه امتناع وجود لا نهاية. وإن كان قد أعرض عمّا أورد في هذا اتباعا للهوى. وقولك إن أرسطو ليس يعني بقوله: 'العالم لا بدوله' أنه لا فاعل له، قول ليس له محصول، فإنه إذا لم يكن للأفعال أول لم يمكن أن يتوهم أن للعالم فاعلا. وإن كان مذهب أرسطو أن للعالم بدوا فاعليا لا زمانيا فما له وذكر الفرقة وشهاداتهم على أن تغير الصفات لا يوجب تغيرا في الذات".

(أبو ريحان بيروني وابن سينا – **الأسئلة والأجوبة**، حققها وقدم لها بالفارسية والإنجليزية سيد حسين نصر، ومهدي محقق، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، رقم ٩، ص٥٢).

وهذا نقد وجيه لمذهب أرسطو في قدم العالم يشير إلى تناقض آراء أرسطو وتعارض قوله بالقدم مع قوله بوجود محرك أول.

يمكن افتراضه إذا اعتبرنا الحركة حادثة لابد أن يكون هناك تغير سابق عليه، لأن هذا التغير الأول سيكون في رأيه من السكون إلى الحركة، والسكون هو عدم الحركة[1] فلابد أن يكون قبل السكون حركة فهو هنا يفترض مسبقا قدم الحركة وقدم العالم إذ السكون سكون الجسم المتحرك.

أما برهان الكندي على حدوث العالم فيمكن استخلاص الأفكار الأساسية التي يستند عليها دون مشقة كبيرة وهي:

١- أنه لا يمكن أن توجد كمية لا نهاية لها بالفعل.

٢- أن الزمان كمية وهو متناه بالفعل.

٣- أن الجسم والحركة والزمان متلازمة معا لا يسبق بعضها بعض في الوجود.

وهنا أيضا يمكن القول إن الحكم بصحة برهان الكندي على حدوث العالم مرتبط بالحكم على صحة هذه المبادئ.

الواقع أن فكرة عدم وجود اللانهائي بالفعل هي مبدأ أساسي في تفلسف الكندي بوجه عام، وقد استخدم الكندي هذا المبدأ في إيضاح حقيقة عدد من المسائل التي بحثها، منها هذه المسألة التي نحن بصددها (أي حدوث العالم).

وقد برهن الكندي على هذه المسألة ببرهان رياضي الصورة[1] نرى أنه برهان صحيح في ضوء الأسس الرياضية الحديثة والمنهج الرياضي الحديث، كما تقدم القول في تعليقنا على هذا البرهان فيما سبق.

وأما المبدأ الثاني وهو تناهي الزمان فقد اعتمد فيه على المبدأ الأول وهو عدم تحقق اللانهائي بالفعل، فالزمان اللانهائي في عدد فصوله لا يمكن أن يُقطع، وما دمنا في زمان معلوم، فإن الزمان الماضي لن يكون آتيا من لا نهاية، وبالتالي فهو حادث[2]؛ وكذلك فالزمان متناه من آخره، لأن مجموع ما يخرج من الزمان مهما كان مقداره فهو متناه، وهذا يتفق مع القول بعـــدم

---

(١) انظر فيما سبق براهين أرسطو على أزلية الحركة وخاصة هذه النقطة.

(١) انظر برهانه هذا بصورته الرياضية فيما سبق.

(٢) انظر براهين الكندي على تناهي الزمان فيما سبق.

تحقق اللانهائي بالفعل.

أما المبدأ الثالث وهو تلازم الجسم والحركة والزمان معا في الوجود[1] فهو أيضا من أهم المبادئ التي ترتكز عليها فلسفة الكندي، وبرغم ما يوجد من تشابه ظاهر بين أرسطو والكندي في هذه النقطة، فإن رأي الكندي يظل متميزا عن رأي أرسطو في تأكيده لهذه الحقيقة واهتمامه بإثباتها، واستنتاجه ما يلزم عنها من نتائج. فقد استخدم الكندي هذه الحقيقة في تصوره لحقيقة العالم ولحالته الأولى، على نحو يختلف عما عند أرسطو، فأدى إلى نتائج مخالفة تماما لما وصل إليه أرسطو.

والحق أن الكندي في رأيه هذا كان قريبا جدا من الآراء الحديثة في العلم، التي لا تنظر إلى الجسم ككتلة مادية فقط، بل تعامله على أنه كتلة مادية متحركة بحركة وسرعة نسبيتين، ولها زمانها الخاص الذي يختلف عن أزمنة الأجسام الأخرى، وهو ما وضحته النظرية النسبية حديثا على يد آينشتين.

وهكذا نجد أن الأسس التي اعتمد عليها الكندي غير التي اعتمد عليها أرسطو، هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال هنا – تبعا لذلك – بشكل عام من أن الاعتماد على أسس ومبادئ سليمة يؤدي – إذا ما سلكنا طريقا سليما في البحث – إلى نتائج سليمة، بينما الاعتماد على أسس غير سليمة لا يمكن أن يؤدي إلى نتائج سليمة إذا جانبنا التعسف.

ج– نتائج بحث كل من أرسطو والكندي ومدى ارتباطها عند كل منهما بفلسفته العامة.

إن ما وصل إليه أرسطو هو أن العالم أزلي أبدي في مادته وصورته، وما وصل إليه الكندي في بحثه يخالف ذلك تماما، وهو أن العالم ليس أزليا بل هو حادث، وأنه متناهي الإنيّة أي متناهي الوجود.

وسنحاول أن نرى مدى ارتباط هذه النتائج عند كل من الفيلسوفين بفلسفته بوجه عام.

لقد أشرنا آنفا إلى أن رأي أرسطو في قدم العالم كان نتيجة لقوله بأزلية الحركة وأبديتها، وبأزلية الهيولى والصورة وأبديتها، ووضحنا أن قوليه هذين يعتمدان على فكرتين: وجود تغير

---

(١) انظر بحثه لهذه المسألة فيما سبق.

قبل كل تغير وبعده، ووجود زمان قبل كل زمان وبعده، أي إنه يعتمد على إمكان التسلسل اللانهائي في الحركات وفي الزمان، وبيّنا أن هذا يتعارض مع مبدأ أساسي هام عنده وهو عدم إمكان التسلسل اللانهائي في العلل أو الحركات أو المتحركات، وهذا المبدأ نفسه هو الأساس الذي استند عليه أرسطو في رأيه في إمكان قيام علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى لأن الوقوف عند علة أولى أمر ضروري، وكذلك نجد هذا المبدأ هو الأساس الذي استند عليه في إثبات وجود المحرك الأول الذي لا يتحرك واستنتاج روحانيته، أو تجرّده عن المادة، ولا شك أن أرسطو كان أكثر توفيقا في بحثه لهاتين المسألتين منه في بحثه في مسألة أزلية الحركة وأبديتها، ومسألة قدم العالم.

ونستطيع أن نقول إن أرسطو في رأيه هذا وهو قدم العالم لم يكن متمشيا مع المبادئ الأساسية التي استندت عليها فلسفته بوجه عام.

لقد افترض أرسطو في براهينه لإثبات أزلية الحركة حدوث الأشياء كأحد الاحتمالات الممكنة، بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق[1]، لكنه لم يتمسك بهذه الفكرة ورفضها، لأنه لا يتصور حدوثا من لا شيء، وقد أشرنا سابقا[1] إلى أن هذه الفكرة كانت إحدى بديهيات الفلسفة اليونانية، فكان أرسطو في استنتاجه لقدم ا لعالم متمشيا مع هذه البديهية المفترضة.

لكن هذه الفكرة التي كانت أشبه بالمبدأ البديهي في الفلسفة اليونانية تتعارض مع مبدأ رئيسي في فلسفة أرسطو وهو عدم إمكان التسلسل اللانهائي – كما أشرنا آنفا.

الواقع أن تمسك أرسطو بالبديهية المفترضة، نقصد القول بأنه لا شيء يحدث من لا شيء. وتخليه عن المبدأ الرئيسي في فلسفته، وهو عدم إمكان التسلسل اللانهائي، أدّى به إلى القول بقدم العالم وأبديته، وحتى رأيه في أزلية الزمان الذي اعتمد فيه على مفهوم "الآن"[2] الذي اعتبره نهاية للزمان وبداية للزمان الآتي، لا يلزم مه أبدا النتيجة التي وصل إليها أرسطو، وهي أن الزمان لا نهاية له في الماضي ومن جهة المستقبل، ذلك أنه قال بهذه النتيجة حتى لا

(١) محمد عبدالهادي أبو ريده، رسائل الكندي، جـ١، المقدمة، ص ٦٥.

(١) انظر فيما سبق.

(٢) انظر برهان أرسطو هذا فيما سبق.

يكون هناك "آن "أول أو آخير، فيكون هذا " الآن "بداية فقط أو نهاية فقط لزمان واحد، ولا شك أن للوهم والخيال هنا دورا كبيرا، وهذا الوهم ناشيء عن تصوره الزمان كالخط الهندسي و "الآن" كالنقطة الهندسية، وبذلك فنحن لا نستطيع أن نمد الخط الهندسي إلى ما لا نهاية بالفعل وإنما فقط بالوهم والخيال، وكذلك حال الزمان بناء على تصور أرسطو له الذي يُشبّهه أرسطو بالخط الهندسي، لا يمكن أن نتصوره لا نهائيا بالفعل إلا بالوهم، إذ فيه من الاستحالة مثل ما في تصوّر الخط الهندسي اللانهائي بالفعل.

أما الكندي فقد كان فيما وصل إليه، أكثر من أرسطو انسجاما مع مبادئ فلسفته العامة التي قررها، فعند الكندي، كما عند أرسطو نجد رفضا لإمكان التسلسل اللانهائي بالفعل، والمبادئ التي اعتمد عليها الكندي في بحثه هنا، متفقة وغير متعارضة مع هذا المبدأ الأساسي (أي عدم إمكان التسلسل النهائي)، فرأيه في تناهي الزمان منسجم تماما مع هذا المبدأ ويعتمد عليه، فالاعتقاد بهذا المبدأ يستلزم أن لا يكون هناك سلسلة أخرى لا نهائية بالفعل. وهكذا فالرأي المنسجم مع هذا المبدأ هو القائل بتناهي الزمان وتناهي الحركة وهذا هو رأي الكندي.

وقد ربط الكندي الزمان والحركة والجرم معا في الوجود وجعل الزمان محمولا في الجرم، فقدم بهذه الفكرة- التي ساق لإثباتها البراهين- سندا جديدا لإثبات تناهي الزمان ومن ثم حدوث العالم، وكان في هذه الفكرة منسجما مع مبادئه العامة وأهمها إبطال التسلسل اللانهائي بالفعل، وإبطال وجود كمية لا نهائية بالفعل، هذا بالإضافة إلى أن الكندي في هذا الرأي (أقصد ربط الزمان والحركة والجرم معا في الوجود) كان موفقا إلى حد كبير حيث إن هذا الرأي قد أثبته العلم الحديث بوسائله العلمية(١).

ولاشك أن الكندي قال بترابط الحركة والزمان والجرم معا في الوجود ليتجنب القول بقدم العالم ويؤكد رأيه في حدوث العالم، ثم ليوضح كيفية هذا الحدوث، لأن إثبات حدوث العالم لا يعطي الصورة الكافية للحالة الأولى للعالم، فأفلاطون مثلا من القائلين بحدوث العالم ولكنه حدوث صنعي، أي إن العالم وجد أو صنع من مادة سابقة على وجوده لكنها كانت مادة لا متعينة وليس هذا هو رأي الكندي، ولذلك وضّح الحدوث بأنه "إبداع" أو " حدوث إبداعي"

---

(١) انظر تعليقنا على هذه المسألة فيما سبق.

بمعنى أن العالم وجد عن عدم في مادته وصورته تماما، وكما قلنا فقد ساعد ربط الكندي الزمان والحركة بالجرم في توضيح كيفية هذا الإحداث، فالعالم وجد عن عدم دفعة واحدة كجرم مادي، وفي نفس اللحظة ظهرت معه في الوجود الحركة والزمان، وهكذا فللزمان بداية وللحركة بداية، وهذه البداية هي نفس اللحظة الزمانية التي ظهر فيها العالم إلى الوجود.

هذا الرأي لا وجود له عند أرسطو، فلم يكن أرسطو بحاجة لتوضيح الحالة الأولى للعالم وكيفية الحدوث الأول، لأنه رفض وجود حالة أولى أو حدوث أول أو حركة أولى، وقد كان في ذلك متمشيا مع ما استقر في أساس تفكيره- أعني المبدأ الذي يقول بأنه لا شيء يحدث من لا شيء- أكثر مما كان متمشيا مع المبادئ التي أقام عليها فلسفته العامة كما أشرنا وأعني هنا المبدأ الذي يقرر عدم إمكان التسلسل اللانهائي، بينما نجد أن الكندي كان متمشيا ومنسجما مع ما استقر في أساس تفكيره وهو فكرة الخلق عن لا شيء سابق، ولكنه كان في نفس الوقت أكثر حرصا من أرسطو في أن لا يتناقض مع مبادئ فلسفته بشكل عام، وحرصه هذا دفعه للقول- فيما نرى – بما قاله عن ترابط الحركة والزمان والجرم وتوضيحه لمعنى الإبداع، مما جعله يرسم صورة واضحة للحالة الأولى للعالم[1] منسجمة مع مبادئ العلم الطبيعي عنده، ومبادئ فلسفته الميتافيزيقية.

---

(١) انظر فيما يلي الكلام عن الحالة الأولى للعالم.

الفصل الرابع

العلة الأولى للعالم

"فكن كذلك، كان الله لك ظهيرا، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس، يتضح لك أن الله جلّ ثناؤه، هو الإنيّة الحق، والتي لم تكن ليس، ولا تكون ليسا أبدا، لم يزل ولا يزال أيس أبدا، وأنه هو الحي الواحد الذي لا يتكثر بتّه، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا متمم لها، والمؤيس الكل عن ليس، والمصيّر بعضه لبعض أسبابا وعللا".

من كتاب الكندي:

في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

رسائل الكندي الفلسفية، جـ١ ، ص٢١٥

الفصل الرابع

العلة الأولى للعالم

العلة الأولى مبدعة فاعلة متممة الكل غير متحركة

(الرسائل، جـ١، ص ١٦٥)

إن البحث عن علّة لهذا العالم، بحسب آراء الكندي، هو بحث عن حقيقة هذا العالم، لأننا "لسنا نجد مطلوباتنا من الحق بغير علّة"[١]، وكل وجود ذي إنيّة فله حقيقة، وهذا العالم ذو إنيّة، فله إذن حقيقة، ولا يمكن أن نتبين حقيقة العالم، على الوجه التام، إلا إذا تبينا حقيقة علّته، "لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علّته"[٢]، على الوجه التام.

لكن، ما السبيل إلى الإحاطة بعلم علّة هذا العالم؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، بحسب ما حاوله الكندي بالفعل، هي البحث في العالم وتحديد عناصره الأساسية[٣] وخصائصها، والبحث في الموجودات في هذا العالم (سواء كان إدراكنا لوجودها بالحس أم بالعقل) بشكل كلي لمعرفة طبائعها، ثم من نتائج هذه الأبحاث الكلية، نستنتج ما يلزم عنها من نتائج جديدة، معتمدين في ذلك على قوانين العقل، وعلى عدد من المبادئ الأساسية التي يمكن أن نعتبرها مقدمات و"أوائل" لمباحثه الكليّة هذه.

وهذا بالفعل ما قام به الكندي، وهو ما سنحاول عرضه فيما يلي على صورة مباحث، وقد تظهر لنا هذه المباحث متفرقة لا صلة بين موضوعاتها، ذلك أن كلا منها يعالج موضوعا يختلف عن موضوع الآخر، لكننا نرى أن بينها علاقة تجمع تفرقها فهي جميعا تهدف إلى غاية واحدة قصد إليها صاحبها، كانت نصب عينيه في كل ما بحثه، ووجهت سير كل هذه الأبحاث نحوها لتلتقي عندها، هذه الغاية هي العلّة الأولى للعالم ولجميع الموجودات.

وفيما يلي عرض لنتائج المباحث التي قام بها الكندي في سبيل الوصول إلى إثبات

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، كتابه في الفلسفة الأولى، ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٠١.

(٣) وهذه العناصر هي الجرم والمكان والزمان والحركة.

وجود العلة الأولى والمعرفة بطبيعتها:

١- أن العالم حادث، وأن له محدثا واحدا لا كثرة فيه البتة[١]، وقد سبق عرض هذه المسألة منفصلا لأهميتها.

٢- أنه لابد من وجود "واحد حقيقي" غير الأشياء التي يقال عليها[٢] "الواحد"، أفادها ما فيها من وحدة، لأن هذه الأشياء فيها كثرة أيضا، فوحدتها عرضيّة لا ذاتية، فهي بالضرورة مستفادة من "الواحد الحقيقي".

٣- أن جميع الأشياء في العالم، فيها الوحدة والكثرة متشاركتان معا منذ بدء كونهما، أي إن كل شيء لابد فيه وحدة وكثرة معا[٣].

٤- أن اشتراك الوحدة والكثرة في جميع الموجودات كان بعلّة ولم يكن بالبخت أو الاتفاق، وأن هذه العلّة بالضرورة، واحدة فقط لا كثرة معها بجهة من الجهات[٤] وخارجة عن الأشياء ومباينة لها، وهذه العلّة التي هي "الواحد الحق" هي أيضا العلّة الأولى للعالم، لأنها علة اشتراك الوحدة والكثرة في كل موجود.

٥- التمييز بين الواحد الحق والواحد بالمجاز بتحديد الصفات الإيجابية والسلبية للواحد الحق، وهذا المبحث ضروري لأن لفظ الواحد يطلق بمعاني كثيرة على الموجودات، فلابد من التمييز بين ما يقال عليه واحد بالمعنى الحقيقي وما يقال عليه وا حدا بالمجاز، وهذا التمييز في حقيقته، كما هو عند الكندي، تفريق بين هذا العالم وما فيه من موجودات من جهة، وبين علّته من جهة أخرى، فهو إذن بحث في طبيعة العلّة الأولى، ومحاولة للتعرف على حقيقتها بقدر الإمكان.

---

(١) انظر فيما سبق: المبحث الذي عنوانه "حدوث العالم".

(٢) انظر فيما يلي: المبحث الذي عنوانه "العالم والواحد".

(٣) انظر فيما يلي: المبحث الذي عنوانه "العالم وحدة وكثرة".

(٤) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٤٣.

المبحث الأول: العالم والواحد عند الكندي

وصلنا مع الكندي في الفصل السابق إلى أن العالم حادث، وأنه لابدّ له من محدث بالضرورة، وأن هذا المحدث لابد أن يكون واحدا بالضرورة أيضا، ومن هنا كان طبيعيا للكندي، بعد أن وصل إلى هذا الحد، أن يبحث في الواحد وما هي الأنواع التي يقال عليها وفي نوع هذا القول: أهو حقيقي أم غير حقيقي[1]؟ وذلك بقصد التعرف على محدث هذا العالم، الذي أثبت ضرورة وجوده وضرورة كونه واحدا.

ويجب أن نعترف بأن في أساس التفكير والتفلسف الميتافيزيقي عند الكندي التوحيد الخالص[2] لعلّة هذا العالم ومبدئه، لكنه يجب أيضا أن لا يفوتنا أن نقرر ما نجده عنده من بحث عقلي منظم مترابط، يسير فيه الكندي من مبحث إلى آخر سيرا منطقيا سليما إلى حد بعيد، ويستنتج النتائج من مقدماتها، وهو أمر واضح من مضمون الأبحاث التي عالجها في رسائله الفلسفية بوجه عام، ورسالته **في الفلسفة الأولى** بوجه خاص، وهو ما حرصنا، في بحثنا عن رأيه في العالم، على أن نعرضه بشكله المنطقي المتسلسل تسلسلا طبيعيا، كما كان الكندي حريصا على ذلك، إذ كان يشير في نهاية وبداية مباحثه الجزئية، وفي بحثه عن العلّة الأولى للعالم، إلى أنه يسير سيرا منطقيا طبيعيا، فيضع المقدمات اللازمة للدخول في البحث ويتبعها "بما يتلوها تلواً طبيعياً"، ومن ذلك قوله:

"فإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا، فلنتل ذلك بما يتلوه تلوا طبيعيا"[3] وقوله: "وإذ قد تبين ذلك فنقول...."[4]، وقوله: "فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو ذلك تلوا طبيعيا بتأييد ذي القدرة التامّة...."[5].

---

(١) إن في ذهن الكندي مفهوما للواحد الحق على أساسه استنتج ما استنتجه عن الأشياء وطباعها من حيث الوحدة والكثرة، وأنها ليس فيها واحد على الحقيقة، وهذا المفهوم هو أن الواحد الحق يجب أن يكون وحدة محض فقط، لا شيء غير الوحدة ولا يتكثر بأي جهة من الجهات، واحدا مرسلا وحدته هي هويته، وسيأتي تفصيل ذلك فيما يلي.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٠٦.

(٤) المصدر السابق، جـ١، ص ١٢٤.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٢.

وسنبدأ الآن بذكر الأنواع التي يقال عليها الواحد، ثم نبين بعد ذلك نوع هذا القول: أهو على الحقيقة أم بالتواطئ؟

يقدم الكندي لبحثه هذا، كتوطئة ومدخل، بحثا قصيرا مختصرا عن الألفاظ والمعاني، فيقسم الألفاظ إلى: ما له معنى، وما لا معنى له، ثم يذكر أن مطلوب الفلسفة فيما له معنى، وأن ما له معنى يقسم إلى كلي وجزئي، وأنه في بحثه هنا، كمتفلسف، يبحث في المعاني الكلية، لأن هذه المعاني يمكن أن يحاط بعلم حقائقها[1]، ويقسمها إلى الكليات الخمس المعروفة: الجنس والنوع (ويسميه الصورة) والفصل والخاصة والعرض العام.

ثم يذكر في النهاية أن ما له معنى من الألفاظ هو: إما أن يكون جنسا وإما صورة (نوعا) وإما شخصا وإما فصلا وإما خاصة وإما عارضا عاما... وإما كلاّ وإما جزءا وإما مجتمعا وإما متفرقا[2]، بعد ذكر هذه المعاني الكلية وهذ الاصطلاحات التي سيستخدمها في بحثه فيما يلي، ينتقل الكندي إلى ذكر:

- الأنواع التي يقال عليها الواحد:

يذكر الكندي أن لفظ "الواحد" يقال على أنواع شتى فهو بوجه عام يقال "على كل متصل وعلى ما لم يقبل الكثرة"[3]، كما يقال أيضا "على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه جنس، وبأنه نوع، وبأنه شخص[4]، وبأنه فصل وبأنه خاصة وبأنه عرض عام وبأنه كل[5]، وبأنه

---

(1) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٢٥.

(2) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(3) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(4) الشخص عند الكندي إما أن يكون طبيعيا كالحيوان أو النبات أو صناعياً كالبيت وما شابه ذلك، والشخص هو شيء فردي أي "هو واحد من جهة الوضع".
انظر: رسائل الكندي، جـ١، ص ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

(5) الكل عند الكندي: يقال على المشتبه الأجزاء كالماء، وعلى غير المشتبه الأجزاء، أي كالبدن المكون من لحم وعظم ودم. رسائل الكندي، جـ١، ص١٢٨.

جزء[1] وبأنه جميع[2] وبأنه بعض[3].

والمقول عنده هو "كل ما أدركه الحس وأحاط بمائيته العقل"[4]، فالمقولات- كما يفهم من كلام الكندي في **الفلسفة الأولى**- تشمل كل موجود، سواء كان وجوده يدرك بالحس أم يدرك بالعقل، كما تشمل الصفات والمعاني الكلية المختلفة، باستثناء الواحد الحق الذي هو الله تعالى، فهو ليس أيا من المقولات (باصطلاح الكندي).

- **طبيعة الوحدة فيما يقال عليه الواحد:**

ذكرنا آنفا الأنواع التي يقال عليها الواحد، وهنا نريد أن نتبين طبيعة الوحدة في هذه الأنواع التي قلنا إن الواحد يقال عليها، إذ كل شيء يقال عليه "واحد" ففيه "وحدة". وهذه الوحدة إما أن تكون ذاتية في الشيء (أي جوهرية) أو تكون فيه عرضية، والوحدة الذاتية هي الوحدة الحقيقية لأن "الذاتي "ما هو مقوم ذات الشيء وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته، وبعدمه انتقاض الشيء وفساده، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته"[5]، وأما الوحدة التي ليست ذاتية للشيء (أي العارضة)، فهي وحدة غير حقيقية، لأنها وحدة تابعة للشيء القائمة فيه، ولأن "العارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره، فالعارض إذن في المعروض فيه مستفاد من غيره"[1].

---

(1) الجزء عند الكندي: يقال على ما عدّ الكل فقسمه بأقدار متساوية، أي إن الجزء هو ما كانت نسبته من الكل معروفة. انظر: رسائل الكندي، جـ1، ص 128.

(2) الجميع، عند الكندي، فلا يقال على المشتبه الأجزاء، فلا يقال جميع الماء، لأن الجميع أيضا يقال على جميع مختلفات بعرض، أو أن تكون موحّدة بمعنى ما، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر فيقع عليها اسم المجموعة". رسائل الكندي، جـ1، ص127 ويلفت الانتباه هنا أن المعنى الذي حدده الكندي للفظة Set التي تترجم "مجموعة" إذ هي في هذه النظرية تعني: عدة أشياء مجتمعة تشترك في صفة ما، حتى ولو كانت هذه الصفة مجرد اجتماعها معا، دون الاهتمام بالشكل أو الطريقة التي تترتب به هذه الأشياء (أو عناصر المجموعة).

(3) البعض، عند الكندي، يقال "على ما لم يعد الكل فقسمه بأقدار ليست متساوية" رسائل الكندي، جـ1، ص128، فالبعض هو أي مقدار كان أقل من الكل بدون تحديد، فإذا تحدد وعرفت نسبته إلى الكل اعتبر جزءاً لا بعضا.

(4) رسائل الكندي، جـ1، ص132.

(5) المصدر السابق، ص125.

(1) المصدر السابق، ص132.

والآن ما هي يا ترى طبيعة الوحدة في الأنواع التي يقال عليها الواحد؟

سيبين لنا الكندي، فيما يلي، أن الوحدة في كل نوع من الأنواع التي يقال عليها الواحد، ليست حقيقية، بل هي وحدة عارضة، وبالتالي فهي أثر في المعروض فيه، والأثر لابد أن يكون من مؤثر، لأن الأثر والمؤثر من المضافات، وعلى ذلك فلابد أن تكون الوحدة في كل هذه الأنواع أثرا من مؤثر اضطرارا[1].

والكندي يعالج هذه الأنواع واحدا واحدا ليستنتج في كل مرة أن الوحدة في كل نوع منها ليست حقيقية وإنما هي وحدة عارضة.

وفيما يلي بيان بحثه هذا:

١- الجنس: "هو في كل واحد من أنواعه فهو مقول على كل واحد من أنواعه قولا متواطئا"[2]، وهو "مقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبيء عن مائية الشيء فهو كثير"[3].

ولذلك فالوحدة الموجودة فيه " ليست بحقيقية فهي إذن بنوع عرضي، والعارض للشيء من غيره...."[4].

٢- النوع: " هو في كل من أشخاصه فهو مقول على كل واحد منها قولا متواطئا"[5]، وهو كالجنس مقول على كثيرين مختلفين بالأشخاص، ولأنه ذو أشخاص فهو كثير، وهو كذلك مركب من جنس وفصل " كنوع الإنسان الذي هو مركب من حيّ ومن ناطق ومن ميت"[6]، فالنوع إذن كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، ولذلك فالوحدة التي له "إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية"[1]، فهي ليست وحدة حقيقية وإنما هي فيه بنوع عرضي.

---

(١) رسائل الكندي، ص١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٥) المصدر السابق، ص١٢٨.

(٦) المصدر السابق، ص١٢٩.

(١) المصدر السابق، ص١٢٦.

٣- الشخص: هو " واحد من جهة الوضع"[١]، والشخص عند الكندي متصل، ولذلك فهو منقسم، فهو إذن ليس واحدا بالذات " إذ الوحدة الشخصية مفارقة للشخص"[٢]، وبما أن الوحدة في الشخص مفارقة له فهو غير واحد بالذات فوحدته ليست حقيقية بل عرضية.

٤- الفصل: " هو المقول على كثير مختلفين بالنوع منبئ عن إنيَّة الشيء"[٣]، فهو " يميز بين الأشياء كالناطق الذي يفصل بعض الحي عن بعض"[٤]، والوحدة في الفصل ليست حقيقية بل بنوع عرضي، لأنه يقال على كل واحد من أشخاص الأنواع، "فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي تقال عليها تلك الأنواع"[٥].

٥- الخاصة: " وتكون في نوع واحد منفردا به خاصا كالضحك في الإنسان"[٦]، ولكنها تقال " على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه منبئة عن إنيّة الشيء"[٧]، ولذلك فهي كثير لوجودها في أشخاص كثيرة، فالوحدة فيها ليست حقيقية بل هي بنوع عرضي.

٦- العرض العام: ويكون موجودا " في أشياء كثيرة عاما لها، كالبياض الذي يطلق على كل ما هو أبيض"[٨]، ولذلك فهو كثير لأنه موجود في أشخاص كثيرة، والعرض العام قد يكون كمية أو كيفية، فالوحدة فيه إذن ليست بحقيقية، فهي بنوع عرضي.

٧- الكل: "يقال على المشتبه الأجزاء"[١]، كالماء ويقال على الأشياء "اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء"[٢]

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٤) أبو ريده، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، جـ١، ص ٩٠.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٦) مقدمة الرسائل، ص ٩٠.

(٧) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٣٠، هكذا في الأصل والأغلب أنها: آنِيّة.

(٨) مقدمة الرسائل، جـ١، ص ٩٠.

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٢٧.

(٢) نفس المصدر.

كالبدن المركب من عظم ولحم ودم، فالكل "كثير لأنه ذو أقسام كثيرة"[1]، حيث إن الكل ذو أبعاض، لأنه إن قيل على أشياء كثيرة مجتمعة فواضح أنها أبعاض له، وإن قيل على شيء واحد فله أبعاض أيضا، وهكذا، ولأن فيه الكثرة، فوحدته ليست حقيقية وإنما هي بنوع عرضي.

٨- الجزء: الجزء نوعان: أ) نوع جوهري وهو إما أن يكون متشابه الأجزاء كالماء أو مختلفا كالبدن، وكل جزء، سواء كان من المتشابه أم المختلف فقابل للتجزئة[2]. ب) نوع عرضي: وهو ما كان محمولا في الجزء الجوهري، كالطول والعرض والعمق في اللحم والعظم: .... فالعرضي إذن منقسم بانقسام الجوهري[3].

وإذن فالجزء بنوعيه، ذو أجزاء[4]، فهو كثير، فالوحدة فيه عرضية لا حقيقية.

٩- الجميع: الجميع "يقال على أشياء كثيرة مجتمعة"[1]، ولذلك فهو كثير، والوحدة فيه ليست وحدة حقيقية بل هي وحدة عارضة.

١٠- البعض: "يقال على ما لم يعدُ الكل فقسمه بأقدار غير متساوية"[2]، والكندي لم يناقش

---

(١) رسائل الكندي، ص١٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٣١.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نلاحظ من كلام الكندي هنا أنه من القائلين بالاتصال قولاً واضحاً واعياً، فالجزء عنده ينقسم، وجزء الجزء ينقسم باستمرار، ولذلك فلا يوجد عنده أجزاء لا تتجزأ.

ومعروف أن هذه المسألة كانت من المشاكل الشائعة في عصره عند المتكلمين والفلاسفة عموما، ومن مطالعة فهارس مؤلفاته نجد أنه ألف رسالة في الرد على القائلين بجزء لا يتجزأ وعنوانها هو: "كتاب رسالته في بطلان قول من زعم أن جزءا لا يتجزأ" (انظر فهرس مكارثي، ص٣٠).

ونستطيع أن نستنتج مما بين أيدينا من رسائله أنه إنما أنكر القول بالجزء الذي لا يتجزأ، حتى لا يجعل شيئا مما في هذا العالم يتصف بصفة ما من صفات الوحدة الحقيقية التي لا توجد- كما يعتقد الكندي – في هذا الكون أو في أي شيء من موجوداته، ذلك أن القول بجزء لا يتجزأ معناه أن شيئا، وهو هذا الجزء الذي لا يتجزأ، له صفة جوهرية لذاته من صفات الوحدة الحقيقية، وهذا مما يخل بالتنزيه التام الذي جعله الكندي للوحدة الحقيقية (أو الواحد الحق)، في عدم مشابهتها لأي من الموجودات في هذا الكون شبها حقيقيا.

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٨.

مسألة الوحدة فيه، ونرى أن الحالة فيه حال الجزء إذ كلاهما أقل من الكل.

١١- المتصل: وهو نوعان: متصل طبيعي ومتصل صناعي أو عرضي "وكل واحد منهما ذو أجزاء"[١] فهو كثير، فالبيت مثلا متصل: اتصاله الطبيعي، شكله واتصاله العرضي اجتماع ما ركّب فيه، وعلى ذلك فالوحدة في المتصل ليست حقيقية بل هي بنوع عرضي.

١٢- يقال الواحد على أشياء لم تذكر فيما سبق، ويمكن إرجاعها إلى واحدة منها. فمثلا الميل يعتبر جزءا للفرسخ، ويعتبر كلا للغلوات[٢]، فهو كثير لأنه كل ولأنه جزء، فالوحدة فيه ليست حقيقية بل عارضة.

- إثبات وجود الواحد الحق:

مما تقدم ظهر لنا أن الواحد لا يقال على شيء من المقولات، في الحقيقة، وأن الوحدة فيها كلها بنوع عرضي لا ذاتي، ويستنتج الكندي من هذا أن هذه الوحدة العرضية الموجودة في كل ما يقال عليه "الواحد" مستفادة من مفيد أفادها هذه الوحدة، وأنه لابد أن يكون هناك "وحدة حق"، الوحدة لها ذاتية لا عرضية.

ويعتمد في استنتاج هذه القضية على فكرتين هما:

١- أن الصفة العارضة للشيء لا تعرض، أولا يستفيدها من ذاته، بل من غيره.

٢- أن كل صفة أو شيء كان في شيء آخر عرضيا فهو في شيء آخر ذاتي ضرورة.

وإثبات الكندي لوجود "الوحدة الحق" كالآتي:

الوحدة في الأشياء التي يقال عليها "واحد"، وحدة عرضية، والعارض للشيء لا يكون من ذاته، فلابد أن يكون من غيره، وإذن فالوحدة في هذه الأشياء عارضة لها من غيرها، أي هي مستفادة من غيرها، ولذلك فهي أثر في المعروض فيه، والأثر والمؤثر من المضاف[١].

فالوحـــدة إذن في هذه الأنواع كلها مستـــفادة من شيء آخر غيرها، وهي أثـر فيها مـن

---

(١) رسائل الكندي، ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق، جـ١، ص ١٣١. والغلوات جمع غلوة، وهي مقياس للمسافات مختلف في تقديرها.

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢.

مؤثر خارج عنها.

وبما أن كل شيء كان في شيء آخر عرضا، فهو في شيء آخر ذاتي[1]، فالوحدة الحقيقية موجودة لشيء ما وجودا ذاتيا، وهذا الشيء هو الواحد الحق الموجود اضطراراً.

وبما أن الوحدة في كل الأنواع السابقة (والتي تمثل بشكل كلي جميع الموجودات في هذا العالم)، عارضة ومستفادة من مؤثر، فلابد أن تكون هذه الوحدة العارضة مستفادة لها من "الواحد الحق" الذي له الوحدة بالذات.

المبحث الثاني: العالم وحدة وكثرة

لا يكتفي الكندي بما استنتجه في بحثه السابق آنفاً من إثبات وجود واحد حق أفاد جميع الموجودات ما فيها من وحدة، هي لها بنوع عرضي لا ذاتي، كما سبق أن بيّنا، وإنما نراه يعرض لنا بحثا آخر يبحث فيه طبائع الموجودات بشكل كلي من حيث اتصافها بالوحدة أو الكثرة أو بالوحدة والكثرة معا، فيصل في النهاية إلى أن العالم وكل ما فيه من موجودات هو وحدة وكثرة متشاركتان معا.

وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة، ينتقل إلى بحث مسألة أخرى متممة للبحث، وهي عن السبب في مشاركة الوحدة والكثرة في كل موجودات وأشياء العالم: هل هو البخت أو الصدفة، أم هناك علة ما؟ وينتهي من بحثه هذا إلى إثبات وجود علة لهذا التشارك، وإلى أن هذه العلة خارجة عن الأشياء، وأنها واحدة لا كثرة معها بجهة من الجهات، أي هي "واحد حق" أو "وحدة حقيقية".

ثم يحاول بعد ذلك تحديد بعض صفات هذه العلة، فيستنتج بعض صفات لها، كما سنرى فيما يلي:

١- طباع الموجودات في العالم وحدة وكثرة معا:

يصل الكندي إلى هذه النتيجة، (التي عبّر عنها العنوان)، بعد بحث عقلي طويل، يشعر فيه القارئ لأول وهلة بالملل لكثرة البراهين التي أوردها للوصول إلى نفس النتيجة، وقد وصف

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، جـ١، ص ١٣٢.

الأستاذ أبو ريدة كلام الكندي هنا بقوله: "وهو يتكلم (أي الكندي) في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضا تكراراً مملٌ"[1]، وقد نقل هذا الوصف عن أستاذنا عدد من الباحثين بعد ذلك، كميزة من مميزات أسلوب الكندي.

ولكن هذا التكثير من البراهين والتطويل في البحث له ما يبرره، إذا عرفنا قصد الكندي وغايته، فهو أولا يعرض لنا براهين مختلفة، واحدها عن الآخر، في مضمونها، وكل منها يعالج ناحية عامة مما عليه الموجودات في هذا العالم، ويصل في كل مرة إلى النتيجة نفسها وهي أن العالم وموجوداته ليست وحدة فقط، وليست كثرة فقط، وإنما هي وحدة وكثرة معا، وذلك كله ليمهّد السبيل إلى غايته في بحثه، وهي إثبات أن علّة هذا العالم واحدة لها الوحدة على الحقيقة، وأنه لا يوجد بينها وبين أي شيء موجود في هذا الكون، سواء أدركنا وجوده عن طريق الحواس أو بالعقل وحده، أي شبه حقيقي.

وإذ وضح أمامنا هدف البحث وغايته، فإننا لن ننكر على الكندي ما وصفه به أستاذنا، وما تابعه من الباحثين في هذا الوصف، من التطويل والتكرار الممل.

وقد وضحنا هذه النقطة، قبل البدء بعرض بحثه هذا، أمام القارئ حتى يكون على بيئة من غاية الكندي في بحثه، والتي تبرد له في نظرنا هذا التطويل.

يبدأ الكندي بحثه بذكر الاحتمالات الممكنة لما عليه طباع الموجودات في هذا العالم بشكل كلي من حيث الوحدة والكثرة، ثم يناقش كل واحد من هذه الاحتمالات، فيبطلها جميعا ما عدا واحدا منها، هو الذي يمثل ما عليه طباع المقولات على الوجه التام.

يبدأ الكندي بحثه بقوله:

"لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بمائيته العقل، من أن يكون[1]، (أي الموجودات الحسية والعقلية) أحد هذه الاحتمالات الخمسة[2]:

١) أن تكون طباع المقولات كثرة فقط.

---

(١) الأستاذ أبو ريدة، رسائل الكندي، المقدمة، ص٩١.

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٣٢.

(٢) حرصنا في هذا البحث هنا، وفي المباحث التالية، على عرض آراء الكندي معبرة عما قصده وأراد إليه، وإن كان عرضنا يميل إلى التوضيح والتبويب والتقسيم بوضوح أكثر مما عند الكندي، دون المساس بآرائه وجوهرها.

٢) أن تكون طباع المقولات وحدة فقط.

٣) أن تكون بعض المقولات (الموجودات) وحدة فقط.

٤) أن تكون طباع بعض المقولات كثرة فقط.

٥) أن تكون طباع المقولات (الموجودات) وحدة وكثرة معا[١].

أولا: أبطال أن تكون طباع المقولات كثرة فقط:

يقدم لنا الكندي عدة براهين لإثبات ذلك:

١) إن كان كل شيء (أو مقول) كثرة فقط، فإنه يجب أن لا تشترك الأشياء في حال واحدة، لكن الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد موجود، فالوحدة إذن، موجودة مع الكثرة، وقد فرضت أولا غير موجودة، فهي موجودة لا موجودة، وهذا خلف؛ فالوحدة لابد أن تكون موجودة مع الكثرة[٢].

٢) إن كانت كثرة فقط فليس إذن هناك ما يخالفها (وخلافها الوحدة) وإن لم يكن ما يخالف الكثرة فهي إذن متفقة، والاتفاق اشتراك في حال واحدة. فإذن هناك وحدة، وقد فرضت غير موجودة. وهذا خلف. فالوحدة إذن موجودة مع الكثرة[٣].

٣) إذا كانت كثرة فقط فهذه الأشياء يجب أن تكون لا متشابهة، لأن الأشياء المتشابهة لها شيء واحد يعمها، ولكنها متشابهة في أنها ليس فيها وحدة، فهي إذن متشابهة لا متشابهة، وهذا خلف، فيجب أن تكون وحدة أيضا مع الكثرة[١].

٤) القول بأن الموجودات كثرة فقط، يستلزم أن تكون الحركة والسكون في آن واحد معا، وبيان ذلك ما يلي:

إن كانت كثرة فقط، فسيكون هناك حالات كثيرة، لا حالة واحدة فقط، أي ليس هناك حالة واحدة، وما دام لا يوجد حال واحدة، فهناك إذن حركة، لأن السكون هو البقاء على

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٣٢ -١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٣.

(١) المصدر السابق، ص١٣٣.

حال واحدة، وما لم يكن ساكنا كان متحركا.

وكذلك إن كانت كثرة فقط، لزم أن يكون هناك سكون، "لأن الحركة تبدل إما بمكان وإما بكم وإما بكيف وإما بجوهر، وكل تبدل فهو إلى غير، وغير الكثرة الوحدة"[1]، فإذا لم يكن وحدة بتة، فلا تبدل للكثرة، فهي إذن ساكنة.

وقد قلنا إنه يلزم من الكثرة الحركة، وأثبتنا أيضا أنه يلزم منها في نفس الوقت السكون، وهذا خلف لا يمكن؛ وإذن فالوحدة موجودة مع الكثرة[2].

٥) إن كانت كثرة فقط، فإما إن تكون ذات أشخاص أو ليست ذات أشخاص التبة، فإن كانت ذات أشخاص؛ فإما أن تكون الأشخاص آحادا أو تنتقص إلى آحاد، وإذا لم تكن لا آحادا ولا تنتقص إلى آحاد فهي كثرة بلا نهاية، ولكن الكثرة بلا نهاية مستحيلة[3]، فإذن أشخاص الكثرة آحاد اضطرارا، فالوحدة موجودة.

وإن كانت الكثرة ليست ذات أشخاص فهي ليست كثيرة لأن الكثرة أشخاص مجتمعة، فهي لا كثرة وهي كثرة معا، وهذا خلف، فالوحدة إذن موجودة[4].

٦) إن كانت الموجودات كثرة فقط بلا وحدة، فإنه سيكون كل شخص من أشخاص هذه الكثرة غير محدود، لأن تحديد الشيء هو أن يقع معنى واحدا عليه، فالتحديد يقتضي الوحدة. فإن لم يكن في الكثرة واحد، فإنه لا يوجد فيها شيء محدود لكن أشخاص الكثرة محدودة، فهي محدودة لا محدودة، وهذا خلف. فالوحدة موجودة[1].

٧) إذا كانت كثرة فقط بلا وحدة، كانت الكثرة غير قابلة للعد، وذلك "لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد"[2]، فإذا لم يكن آحاد لم يكن عدد، وعليه فإذا

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٤.

(٣) يورد الكندي عند هذا الموضع برهانا مختصرا جدا لإثبات أن ما لا نهاية بالفعل مستحيل، وهو اختصار لبرهانه الذي تقدم إيراده مفصلا فيما سبق.

(٤) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٣٤.

(١) المصدر السابق، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٥.

كانت الكثرة بلا آحاد كانت غير معدودة، لأن الآحاد هي التي تعدها.

لكن الكثرة معدودة، فالكثرة إذن فيها آحاد ضرورة، وقد فرضنا أنه آحاد فيها فهذا خلف، فالآحاد إذن موجودة[1].

٨) إن كانت كثرة بلا وحدة، لم تكن معرفة، يجب أن تكون في النفس مجال واحدة، فهي رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة، لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف فلا معرفة[2]، لكن المعرفة موجودة، فالحال الواحد إذن موجودة فالوحدة موجودة[3].

٩) إن كانت كثرة فقط بلا وحدة فكل مقول (أي كل موجود حسي أو عقلي) إما أن يكون شيئا أو لا شيئا، فإن كان شيئا فهو واحد، فالوحدة موجودة، وإن لم يكن شيئا فليس هو إذن كثرة ولا يتألف منه كثرة، وقد فرض أنه كثرة وهذا تناقض، وإذن فلابد أن تكون الوحدة موجودة[4].

في هذه البراهين التسعة، التي عالج فيها جانبا مما يقال على الموجودات من صفات وأحوال بشكل كلي، بين لنا الكندي أن القول بأن الموجودات ليست إلا كثرة فقط، قول يؤدي إلى التناقض، لأنه يستلزم (في كل برهان) أن توجد الوحدة التي فرضناها غير موجودة.

وهكذا خلص الكندي في جميع براهينه إلى ضرورة الوحدة في الموجودات، وإلى إبطال أن تكون طباع الموجودات كثرة فقط.

ثانيا: إبطال أن تكون طباع المقولات وحدة فقط:

يقدم لنا الكندي هنا عددا من البراهين، مفترضا في كل منها أن طباع الموجودات وحدة فقط، ثم يظهر في كل برهان تناقض هذا القول وضرورة وجود الكثرة:

١- إن كانت الموجودات وحدة بلا كثـرة، لم تكن مضادة وغيرية، والمضادة والغيريـة أقلـها

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص١٣٦.

اثنان، والإثنان كثرة. وبما أن المضادة موجودة فلابد أن تكون الكثرة موجودة[1].

٢- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن يوجد إثنان، لأن الاستثناء يكون لواحد أو أكثر من جملة هي أكثر من المستثنى، وبما أن الاستثناء موجود فالكثرة موجودة ضرورة[2].

٣- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن يكون تباين، لأن التباين أقله إثنان وهما كثرة، وبما أن التباين موجود،، فالكثرة موجودة[3].

٤- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن يكون في الموجودات اتفاق ولا اختلاف، ولا اتصال ولا افتراق، لأن أقل ما يلزم لكل هذه إثنان، وهما كثرة، وهذه الطباع كلها موجودة، فالكثرة لا محالة موجودة[4].

٥- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلا ابتداء ولا توسط ولا آخر، لأن ذلك كله لا يكون إلا في ذي أجزاء، والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له، لكن هذه الأمور كلها موجودة، فإذن ذو الأجزاء موجود وهو كثرة، فالكثرة موجودة[5].

٦- إن كانت وحدة بلا كثرة، فلن توجد أشكال، لأن الأشكال مركبة إما من خطوط مستقيمة أو منحنية ومن زوايا، ففي الشكل إذن كثرة، وبما أن الشكل موجود فالكثرة موجودة[1].

٧- إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، فستكون الموجودات " لا متحركة ولا ساكنة "[2]: فأما الحركة فهي انتقال إلى غير، وهذا الغير: " إما مكان وإما كم وإما كيف وإما جوهر "[3]، فالغير مع ما هو مغير له كثرة، وإذن؛ إن كانت وحدة فقط فلن تكون حركة، لكن الحركة موجودة، فالكثرة إذن موجودة.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٦، ١٣٧.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٥) المصدر السابق، ص١٣٧، ١٣٨.

(١) المصدر السابق، ص١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٣٨. وهذا الكلام يوضح أنواع الحركة الأربعة، عند الكندي وهي: الحركة المكانية، حركة الربو والاضمحلال، حركة الاستحالة، وحركة الكون والفساد.

وأما السكون فإن يستلزم وجود الكثرة وذلك:

١- لأن السكون هو ثبات الساكن في مكانه، والمكان يستلزم الكثرة، وذلك:

أ- لأن المكان يوجب المتمكن والمكان غير المتمكن فهاهنا كثرة.

ب- وأيضا في المكان فيه كثرة لأنه علو وسفل وأمام ووراء ويمين وشمال وهذه كثرة.

٢- الساكن يمكن أن يكون بسكون، "بعض أجزائه في بعض"[١]، والأجزاء أكثر من الجزء، وهذا كثرة.

٣- السكون نقيض الحركة – عند الكندي – وأنواع الحركة هي: المكانية والربو والاضمحلال والاستحالة، والكون والفساد، فالساكن لا متحرك حركة مكانية ولا راب لا مضمحل ولا مستحيل ولا كائن ولا فاسد، وهذه كلها موضوع ومحمول: "موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة"[٢]، وهذه الأشياء كثرة.

فإذن؛ إذا كان سكون كانت كثرة، وإن لم تكن كثرة لم يكن سكون ولم تكن حركة – كما أثبتنا آنفا –، لكن الحركة والسكون موجودان، فالكثرة موجودة اضطرارا.

٨- إذا كانت وحدة فقط بلا كثرة، لم يكن جزء ولا كل: فالكل جامع لأجزائه، وأقلها إثنان وهما كثرة، والجزء يتبع الكل لأن الجزء والكل من المضافات، فإذا لم يكن كل لم يكن جزء، فالكل والجزء كثرة، فإذا لم تكن كثرة لم يكن كل ولا جزء، لكن الكل والجزء موجودان، فالكثرة إذن موجودة[١].

وأيضا إذا لم يكن جزء لم يكن كل، وبالتالي لم يكن هناك شيء (لأن الشيء إما كل أو جزء)، أي لن يكون هناك "لا محسوس ولا معقول ولا وحدة في محسوس ولا معقول بتة"[٢]، وقد فرضنا أن الوحدة موجودة، فالوحدة إذن موجودة لا موجودة وهذا خلف فيجب أن تكون كثرة.

وهكذا، وصلنا في كل البراهين الثمانية السابقة، إلى نتيجة واحدة، وهي أنه لا يمكن أن يكون في الأشياء (المحسوسة والمعقولة) وحدة بلا كثرة، وأنه لابد أن تكون الكثرة مع الوحدة.

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٩.

(١) المصدر السابق، ص١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٠.

كل الأشياء فيها وحدة وكثرة متشاركة معا:

وصلنا في بحثنا هنا إلى إثبات أن:

١- أن الموجودات ليست كثرة فقط بل لابد أن يكون فيها وحدة.

٢- وأن الموجودات ليست وحدة فقط بل لابد أن يكون فيها كثرة.

ومن هاتين النتيجتين نستخلص أن طباع الموجودات وحدة وكثرة.

ويأتي السؤال الآن، عن الوحدة والكثرة: هل هما في الأشياء متباينتين، بمعنى أن بعضها وحدة وبعضها الآخر كثرة، أم هي في الأشياء متشاركة، بمعنى أن كل شيء فهو وحدة وكثرة معا؟[1] ذلك أن الوحدة والكثرة في الأشياء، لا تخلو أن تكون إحداهما مباينة للأخرى أو مشاركة لها.

وسنكمل فيما يلي مناقشة بقية الاحتمالات الخمسة، لما يمكن أن تكون عليه طباع المقولات من حيث الوحدة والكثرة (والتي ذكرناها في بداية البحث)، حيث في هذه المناقشة الإجابة عن السؤال المطروح هنا:

ثالثا: إبطال أن تكون بعض الأشياء وحدة فقط

إن كانت الوحدة والكثرة في الأشياء التي أثبتناها آنفا متباينين فإن سيكون بعض الأشياء وحدة فقط (وسيكون البعض الآخر في هذا الفرض إما كثرة أو وحدة وكثرة معا)، ولكنه مستحيل أن يكون بعض الأشياء وحدة فقط لأنه يلزم في هذا البعض الاستحالات التي قلناها في مناقشة احتمال كون الأشياء وحدة فقط بلا كثرة[1].

وعلى ذلك فليس بعض الأشياء وحدة فقط.

رابعا: أبطال أن تكون بعض الأشياء كثرة فقط

وأيضا، إن كانت الوحدة والكثرة في الأشياء متباينة، فإنه سيكون بعض الأشــياء كثـرة

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٤٠، ١٤١.

(١) المصدر السابق، جـ١، ص ١٤١.

فقط (وسيكون البعض الآخر في هذا الفرض، إما وحدة أو كثرة ووحدة معا)[1]، ولكنه مستحيل أن تكون بعض الأشياء كثرة فقط، لأنه يلزم في هذا البعض الاستحالات التي قلناها عند مناقشة الاحتمال الثاني وهو كون الأشياء كثرة فقط بلا وحدة.

وعلى ذلك فليس بعض الأشياء كثرة فقط[2].

خامسا: ضرورة أن تكون الأشياء وحدة وكثرة متشاركة معا:

ذكرنا في بداية هذا المبحث الاحتمالات الخمسة الممكنة لما يمكن أن تكون عليه طباع المقولات، ثم بدأنا بمناقشة هذه الاحتمالات، فأثبتنا بطلان الاحتمالات الأربعة الأولى منها -كما مر آنفا-، وحيث إن طباع المقولات لا تخلو أن تكون واحدا من هذه الخمسة، فلذلك لم يبق إلا أن يكون هذا الاحتمال هو ما عليه طباع المقولات بالفعل، وهو:

أن تكون الوحدة والكثرة في الأشياء، معا على سبيل المشاركة لا على سبيل التباين أي إن كل موجود (وجودا حسيا أم عقليا)، في هذا العالم، فيه الوحدة وفيه الكثرة معا، وإن كل ما فيه كثرة منها ففيه وحدة، وكل ما فيه وحدة منها ففيه كثرة مشاركة لها[1].

وهذه النتيجة هي ما كانت تشير إليه كل البراهين السابقة التي أوردناها في مناقشة الاحتمالين الأول والثاني، من جملة الاحتمالات الخمسة.

٢- علة اشتراك الوحدة والكثرة معا في الأشياء:

انتهينا في البحث السابق إلى أن طبيعة الأشياء من حيث الوحدة والكثرة، هي أنها وحدة وكثرة متشاركتان معا.

والسؤال، الذي أثاره الكندي بعد أن وصل إلى هذه النتيجة هو: هل لتشارك الوحدة والكثرة في الأشياء علة، أم أن هذا التشارك تم بالصدفة أو الاتفاق، أي بلا علة؟

يجيب الكنـدي على ذلك بطريقتـه التي تتكرر كثيرا في أبحاثه، وهي أن يذكر جميع

---

(١) كلام الكندي حول الاحتمالين الثالث والرابع فيه تداخل من حيث العرض، وقد حرصنا في عرضنا هنا على الوضوح مع الدقة في عرض أفكار الكندي.

(٢) رسائل الكندي، جـ١، ص ١٤١.

(١) المصدر السابق، ص١٤١.

الاحتمالات الممكنة لهذه المسألة، ثم يناقش هذه الاحتمالات واحدا واحدا، حتى يثبت له أحدها ثبوتا ضروريا بفضل إظهار تناقض كل الاحتمالات الأخرى.

وهنا، يذكر لنا الكندي أن اشتراك الوحدة والكثرة معا لا يخلو أن يكون:

أما بالبخت أو الاتفاق (أي بلا علة)، وإذا أضفنا إلى هذا أن الوحدة والكثرة، إما أن تكونا متباينتين ثم اشتركتا بعد ذلك، أو أن تكونا متشاركتين معا منذ بدء كونهما. فإننا نحصل على الاحتمالات الأربعة الآتية، ونحن في صدد هذا البحث عن سبب اشتراك الوحدة والكثرة وهي:

١ - أن تكون الوحدة والكثرة متباينتين، ثم اشتركتا بالبخت.

٢ - أن تكون الوحدة والكثرة متباينتين، ثم اشتركتا بعلة.

٣ - أن تكون الوحدة والكثرة معا منذ بدء كونها وتم ذلك بالبخت.

٤ - أن تكون الوحدة والكثرة معا منذ بدء كونهما وتم ذلك بعلّة[١].

أما الاحتمالان الأولان فهما مستحيلان، لأنه غير ممكن أن تكون وحدة فقط، وكثرة فقط، كل منهما مباينة للأخرى، لما أثبتناه في البحث السابق من الاستحالات التي تنتج عن القول بأن الأشياء وحدة فقط، أو أنها كثرة فقط، وما رأيناه أيضا من أن القول بالوحدة يستلزم الكثرة وأن القول بالكثرة يستلزم الوحدة.

وإذن فوجود الوحدة والكثرة متباينتين مستحيل، ولابد أن تكونا معا متشاركتين منذ بدء كونهما[١].

ولكن، في هذه الحالة، إما أن تشاركهما معا تم بالبخت (وهو الاحتمال رقم ٣)، أو تمّ بعلة (وهو الاحتمال رقم ٤).

أما أن يكون تشاركهما تم بالبخت والاتفاق فمستحيل أيضا، ذلك أن تشاركهما بالبخت يعني أن كلا منهما كان مباينا للآخر قبل التشارك، وقد أثبتنا أن الوحدة والكثرة متشاركتان معا منذ بدء كونهما، وأنهما لا يمكن أن تكونا متباينتان، وإذن فالاحتمال الثـــالث

---

(١) انظر صفحة ١٤١، رسائل الكندي، جـ١ وقد حاولنا عرض رأي الكندي هنا بصورة أقرب منالا مما عرضه.

(١) انظر: (صفحة ١٤١، رسائل الكندي، ج١).

مستحيل أيضاً[1].

وعلى ذلك فلا يبقى سوى الاحتمال الأخير، وهو أن كون الوحدة والكثرة متشاركتين معا منذ بدء كونهما بعلة، إذ الوحدة والكثرة – كما ذكرنا – لا يخلو أن تكونا من الاحتمالات الأربعة المذكورة آنفا.

- طبيعة علّة اشتراك الوحدة والكثرة:

بعد أن أثبتنا ضرورة وجود علة لاشتراك الوحدة والكثرة في الأشياء، سنبحث في طبيعة هذه العلة: هل هذه العلة من ذات الموجودات (التي طباعها وحدة وكثرة معا)، أم أنها خارجة عن الأشياء ومن غير ذاتها؟

سيثبت لنا الكندي أن علة اشتراك الوحدة والكثرة ليست من ذاتهما، على مبدأ يقرره في أبحاثه: وهو أن العلة أقدم من المعلول وسابقة عليه بالذات[2].

وأما برهانه على ذلك فهو كالآتي: هذه العلة، التي أثبت وجودها، لاشتراك الوحدة والكثرة معا:

١. إما أن تكون من ذات الوحدة والكثرة المتشاركتين معا.

٢. وإما أن تكون خارجة بائنة عنهما[1].

أما أن تكون علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذات الوحدة والكثرة فمستحيل، لأن العلة دائما قبل المعلول بالذات، فإن كانت علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذاتهما كانت هذه العلّة بعض ذاتها، فيكون إذن بعض الذات أقدم من باقيها، وهو ممتنع[2].

وأيضاً، إن كان علّة اشتراك الوحدة والكثرة من ذاتهما فيكون الاشتراك علة من الذات، أي يكون علة اشتراك الوحدة والكثرة، وحدة وكثرة، ويخرج هذا بلا نهاية[3]، لأن علة اشتراك الوحدة والكثرة – كما أثبتنا آنفا – خارجة عن الوحدة والكثرة، ولا نهاية في مجال العلل ممتنع.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤١.

(٢) انظر رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي، ج١، ص١٠١.

(١) المصدر السابق، ص١٤١.

(٢) المصدر السابق، ص١٤١.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٢.

فليست إذن علة اشتراك الوحدة والكثرة من ذاتهما، وإذن فهي علة خارجة عنهما مباينة لهما.

وسنرى هنا بعض صفات هذه العلة التي وصلنا إلى إثبات أنها خارجة عن الموجودات والأشياء:

١. هذه العلة ستكون أرفع وأشرف منهما وأقدم[١]، (أي أشرف وأقدم من الوحدة والكثرة الموجودة في الأشياء)، وذلك لأن العلة قبل المعلول بالذات، والعلة أشرف من المعلول[٢] (كما ذكر في مقدمة الفلسفة الأولى)[٣].

٢. هذه العلة ليست مشاركة لهما (أي للوحدة والكثرة)، لأن المشاركة تحتاج إلى علة خارجة عن المشتركات – كما أثبتنا –، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو ممتنع[١].

٣. يجب أن تكون هذه العلة غير مجانسة لهما (الوحدة والكثرة) أي ليست، هي وهما معا، واقعتين في جنس واحد، لأنهما لو كانتا كذلك لما كان شيء منها أقدم من شيء آخر، ولكن العلة أقدم من المعلول بالذات، فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة، في جنس[٢].

٤. ويتبع ما سبق أن لا تكون هذه العلة معهما (الوحدة والكثرة) في شبه واحد، لأن الأشياء المتشابهة يجمعها جنس واحد.

٥. هذه العلة واحدة فقط: وذلك لأنها لا تخلو من أن تكون: كثرة فقط، أو وحدة فقط، أو واحدة وكثيرة معا، فإن كانت العلة كثرة ووحدة معا فيكون علة الكثرة والوحدة هو الكثـرة والوحـدة، أي يكـون الشيء علة ذاته، وهذا قد أثبت بطلانه فيما تقدم، وأما إن

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٠١.

(١) المصدر السابق، ص١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٢.

"كانت العلة كثيرة ففيها الوحدة، لأن الكثرة إنما هي جماع أوحاد"[1]، فهي إذن كثرة ووحدة، ويصبح الشيء في هذه الحالة، علة ذاته، وهو ممتنع كما تقدم.

وإذن لا يبقى سوى أن تكون هذه العلة واحدة فقط لا كثرة معها بجهة من الجهات، وهذه - كما سنفصل فيما يلي - هي الوحدة الحقيقية أو الواحد الحق.

المبحث الثالث: الواحد الحق والواحد بالمجاز

تمهيد:

في هذا المبحث سنتعرف على صفات الواحد الحق، مع محاولة التمييز بينه وبين ما يقال "واحد" بالمجاز.

وقد أظهرت الأبحاث الكلية[1] -التي تعرضنا لها آنفا- في الموجودات وطباعها ضرورة القول بوجود الواحد الحق، على أنه تجدر الإشارة إلى نقطة هامة فيما يتعلق بالواحد الحق، وهي أن الكندي في أبحاثه الكلية المشار إليها كان عنده عدة مفاهيم يمكن اعتبارها مبادئ فلسفته الميتافيزيقية، ومنها مفهوم "الواحد الحق"، فمنذ بداية أبحاثه هذه نلمح وجود هذا المفهوم حيث اعتمد عليه في استنتاج ما وصل إليه في أبحاثه السابقة من ضرورة وجود "الواحد الحق".

أما مفهوم "الواحد الحق" عند الكندي، فهو أنه الواحد الذي يكون "وحدة محض" ولا شيء غير وحدة، لا كثرة فيه البتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بأي نوع من أنواع الانقسام.

لكن يحق لنا أن نسأل هنا السؤال الآتي - ما دام عند الكندي مفهوم للواحد الحق فما الذي تضيفه أبحاثه العويصة التي قدمها وبخاصة فيما يتعلق بمفهوم الواحد الحق؟

الواقع أن مفهوم الواحد الحق يكفي لتحديده من حيث هويته فقط، لكن هذا المفهوم ليس دليلا على وجوده، كما لا يبين علاقة هذا الواحد الحق - إن كان موجودا - بالعالم وجميع ما فيه من موجودات مختلفة، ولذلك كان لا بد من البحث في العالم وما فيه من موجودات

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٣.

(١) نعني "بالأبحاث الكلية" الأبحاث التي لا تختص بوجود معين من الموجودات وإنما الأبحاث التي تعالج الموجودات بشكل عام من حيث هي أسماء كلية، تقال على أشياء كثيرة بينها أوجه شبهه، وما يلزم هذه الموجودات من حيث دلالتها الكلية أي من حيث هي أسماء كلية.

تدركها الحواس أو موجودات يحيط بها العقل ويدركها، لنرى إن كان فيه "واحد حق"، أو كما أثبت الكندي، إن وجود هذا العالم وما فيه وما له من طباع يستلزم وجود "الواحد الحق" كما كان لا بدّ من البحث في علاقة الواحد الحق بالعالم، بما فيه من موجودات، وطبيعة هذه العلاقة إن وجدت.

ولذلك كان ضروريا لمعرفة الواحد الحق، أن نعرف الأنواع التي يقال عليها "الواحد" وتحليل هذا القول بتمييز الواحد الحقيقي من الواحد غير الحقيقي (أو الواحد بالمجاز)، وهذا يوضح لنا إدخاله تحت بحث "الواحد الحق والواحد بالمجاز" بحثه لمسألة الواحد .. هل هو من الأعداد؟، وبحثه في مسألة إطلاق الصفات الكمية (وهي العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل)، هل يكون بالمعنى المرسل أو بالإضافة[1] – كما سنرى بعد قليل.

فهذه الأبحاث هي التي مكنتنا من تمييز الواحد الحق عن غيره مما يقال عليه واحد، وفي معرفة عدد من صفاته التي لا يتضمنها مفهومه، وإن كان معظمها صفات تنزيهية، أي صفات سلبية لما عليه الموجودات من صفات وطباع، وبرغم أنها صفات سلبية إلا أنها تجلى لنا مفهوم الواحد الحق إلى أقصى حد مستطاع.

وهكذا – كما سنرى في هذا البحث – يصل الكندي إلى التوحيد الخالص لعلة هذا العالم الذي هو "الواحد الحق"، ويلتقي ببحثه الفلسفي العقلي الخالص، مع الدين الإسلامي في أهم قضية فيه، وهي قضية التوحيد الخالص لله، التي تعتبر جوهر الدين الإسلامي.

والكندي في بحثه هذا لم يستشهد بنصوص دينية – برغم أنه يعالج مشكلة هي جوهر الدين الإسلامي – حتى إنه لم يذكر "اسم الله" في بحثه هذا إلا عند نهايته بقوله "... الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحدين..."[1]، وإن كان في مواضع أخرى من رسائله يذكر اسم الله واصفا إياه بالواحد الحق والفاعل الحق والمبدع والقوي ... وغير ذلك مما يليق بذات الله.

وعلى كل حال، فإن بحث الكندي في "الواحد الحق والواحد بالمجاز" يمكن أن نعتبره

---

(١) هذه الأبحاث وإن كانت يمكن النظر إليها كأبحاث منفصلة لها غاياتها في ذاتها، إلا أنها عند الكندي تعتبر جزءا في بحث اهم منهما، وإن غايتها ليست في ذاتها، بل في اعتبار أن نتائجها خطوات في الطريق الموصل إلى المعرفة بالعلة الأولى.

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١٦٢.

تفسيرا عقليا فلسفيا للآية الكريمة التي تصف الله بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فقد عبّر الكندي في بحثه هذا - تقريباً- عن كل ما تتضمنه هذه العبارة من معنى.

وفيما يلي سنذكر صفات الواحد الحق التي توصل إليها الكندي، وغالبتيها - كما أشرنا - صفات سلبية تنزيهية، وفيما يلي هذه الصفات:

١. الواحد الحق ليس أيّا من المقولات (أي الموجودات التي تدرك بالحس أو بالعقل) أو ما يلحق بالمقولات "من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع"[1] وذلك لأن أيا من المقولات أو ما يلحقها فيه كثرة - كما مر في بحث سابق[2] والواحد الحق ليس فيه كثرة بجهة من الجهات.

٢. الواحد الحق ليس كمية ولا تلحقه الكمية وذلك لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص، والذي يقبل النقص منقسم، والمنقسم متكثر، والواحد الحق لا كثرة فيه البتة[1].

٣. الواحد الحق لا يقال بالإضافة إلى غيره، بل يقال قولا مرسلا فهو "واحد مرسل"[2] لأنه ليس له جنس ولا كمية.

ولإثبات ذلك يدخل الكندي في بحث حول إطلاق ما يدل على الكمية: العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل، ليثبت أن هذه الصفات لا يقال أي منها قولا مرسلاً، وإنما تقال بالإضافة أي منسوبة إلى شيء آخر من جنسها، فالعظيم هو كذلك بالنسبة لما هو أصغر منه، والقليل هو كذلك بالنسبة لما هو أكثر منه وهكذا، ولا وجود لعظيم لا أعظم منه لا بالفعل ولا بالقوة أي لا وجود لعظيم مرسل، وكذلك سائر الصفات الأخرى.

وإثبات الكندي عدم وجود عظيم مرسل، هام عنده، لأنه سينتج عنه إن كل الموجودات في هذا الكون (فيما عدا الواحد الحق) تقال عليها الصفات الكمية بالإضافة، والإضافة لا تكون إلا بين المتجانسات (أي التي من جنس واحد)، وبما أن كل شيء له جنس فليس بأزلي،

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١٥٣.

(٢) انظر ما سبق.

(١) رسائل الكندي، ج١، رسالته في الفلسفة الأولى، ص١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٦١.

والواحد الحق لا مجانس له فهو إذن أزلي، وهذه إحدى الصفات الإيجابية التي ذكرها الكندي من بين صفات الواحد الحق.

وفيما يلي إثباته عدم وجود "عظيم" يقال بالقول المرسل بالفعل أو بالقوة، وهذا الإثبات الذي قدمه الكندي على هذه الصفة (العظيم) ينطبق تماما على باقي الصفات ويمكن أن تستخدم نفس الطريقة التي اتبعها في صفة العظيم لإثبات أن باقي الصفات المذكورة لا يقال أحد منها قولا مرسلا. وهذا برهانه:

١ - لا يوجد "عظيم مرسل" بالفعل أو بالقوة:

سنعرض برهان الكندي هذا محاولين ترتيبه وتبسيطه بقدر الطاقة:

أ. أن القول "بالعظيم المرسل" يعني أنه يوجد عظيم ليس هناك ما هو أعظم منه لا بالفعل ولا بالقوة، وذلك لأنه لو كان هناك شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة، فإن هذا الشيء الآخر سيكون هو العظيم المرسل، ويبطل أن يكون العظيم الذي قلنا عنه أولا بأنه "مرسل"، أن يكون مرسلا لوجود عظم أعظم منه.

وإذن فقولنا: "عظيم مرسل" معناه وجود عظيم ليس هناك ما هو أعظم منه"[1].

ب. إذا كنا نعتقد بوجود عظيم مرسل" بحسب المعنى الذي حددناه، فإنه بناء على هذا الاعتقاد لن يكون هناك وجود لـ "ما لا نهاية" لا بالفعل ولا بالقوة، لكن "ما لا نهاية" وإن تكن غير موجودة بالفعل، لكنها موجودة بالقوة ومن حيث الإمكان، وإذن فالقول بالعظيم المرسل أدى إلى خلف وتناقض. فهو إذن قول خاطئ[2].

أما توضيح عدم وجود "ما لانهاية" بالفعل أو بالقوة إذا قلنا بوجود "عظيم مرسل"، فهو أن القول بعظيم مرسل يعني أنه لا يوجد ما هو أعظم منه، وأن هذا العظيم في ذاته ليس قابلا للزيادة، حتى بالقوة كأن يكون له ضعف مثلا، كما أن كل عظيم غيره لن يمكن أن يقبل التضعيف أو الزيادة إلى حد يجعله يصبح أعظم منه، وهذا يتعارض تماما مع مفهوم "ما لا نهاية"،

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٤.

وهو قابلية التزيد باستمرار دون الوقوف عند حد معين.

وإذن فمفهوم "العظيم المرسل" لا يعني أبدا أنه عظيم لا نهائي فهو كما رأينا مفهوم يتعارض مع وجود "ما لا نهاية" بالقوة أو بالفعل[1].

ج. أن القول بـ"عظيم مرسل" يستلزم أن لا يكون لهذا العظيم ضعف لا بالفعل ولا بالقوة، كما بينا آنفا، لكن العظيم كمية، وتثنية الكمية وتضعيفها ممكن بالفعل أو بالقوة، فلا بد إذن أن يكون للعظيم المرسل ضعف بالفعل أو بالقوة[2]، وهذا الضعف بالضرورة أكبر من العظيم المرسل الذي هو نصف الضعف أي جزء له، ذلك أن الضعف يعتبر كلا لما هو له ضعف (أي للعظيم المرسل الذي هو نصفه) والكل أكبر من الجزء بالضرورة، وإذن فالذي فرضناه عظيما مرسلا ليس عظيما مرسلا لوجود ما هو أعظم منه بالفعل أو بالقوة وهو ضعفه. وعلى ذلك فالقول "بالعظيم المرسل" باطل[1].

د. بناء على ما تقدم من إبطال العظيم المرسل فإنه إما:

١. أن يكون العظيم المرسل ليس عظيما بتة[2]، أي لا يمكن أن تقال عليه صفة العظيم؛ لكن هذا الاحتمال واضح التناقض إذ نحن فرضناه من البداية عظيما لا يوجد أعظم منه، وها هنا يفرض الاحتمال أنه ليس عظيما بتة، أي إن العظيم ليس عظيما، وهذا خلف لا يمكن، فلا يكون الشيء هو لا هو[3].

٢. أن يكون "العظيم المرسل" هو العظيم بالإضافة، لأن العظيم تقال إما قولا مرسلا أو بالإضافة[4]، وهذا القول بهذا المعنى لا يؤدي إلى استحالة أو تناقض، ولكن، في هذه الحالة، ستكون لفظة "مرسل" ولفظة "بالإضافة" لفظان مترادفان يدلان على شيء واحد، وهو ما كان

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص١١٤، ١٤٥.

(١) المصدر السابق، ص١٤٥.

(٢) وذلك لعدم تعلقه بالكمية البتة، ولأن العظيم والصغير تقالان على كل كمية.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٥.

(٤) المصدر السابق، ص١٤٥.

شيء آخر أصغر منه[1]، وهذا يعني أننا رفضنا القول بوجود عظيم لا أعظم منه، وقبلنا وجود أعظام كثيرة كل منها عظيم بالنسبة لما هو أصغر منه (أي عظيم بالإضافة)، فالعظيم المرسل، بمعنى العظيم الذي لا أعظم منه لا بالفعل ولا بالقوة، مستحيل، وأن لفظة "عظيم" إنما تطلق على الأشياء بالإضافة.

٢- لا يوجد "قليل مرسل" بالفعل وإنما بالإضافة:

يخبرنا الكندي أنه بمثل "هذا التدبير"[2]، أي بنفس طريقة هذا البرهان على إبطال العظيم المرسل، يمكننا أن نثبت أن باقي الصفات الكمية الأخرى وهي الصغير والطويل والقصير[1] والقليل والكثير[2] لا تقال على الأشياء "قولا مرسلاً" وإنما تقال جميعا بالإضافة.

لكن صفة "القليل" يمكن أن يلحق بها الشك. فيظن أنها تقال "بالمعنى المرسل" وهذا الظن آت من النظر في الأعداد، ذلك أننا إذا اعتبرنا "الاثنين" أول الأعداد، وكل عدد غير "الاثنين" أكبر منه، فإنه يمكن اعتبار "الاثنين" هو القليل المرسل، أي هو العدد الذي لا يوجد أقل منه، وكذلك لو اعتبرنا "الواحد" عددا وأنه أول الأعداد وأنه لا عدد أقل منه، فإنه يمكن أن نعتبره قليلا مرسلا[3].

من هنا (أي من النظر في الأعداد) منشأ الظن بأن القليل يمكن أن يقال قولا مرسلا، لكنه في رأي فيلسوفنا، ظن غير صادق[4]، ذلك أن الواحد ليس من الأعداد، (في رأي الكندي) وأما الاثنين فهو أقل الأعداد لكنه ليس قليلا مرسلا لأنه مركب من واحدين ففيه كثرة.

ولبحث هذه المسألة وتوضيحها قدم لنا الكندي مبحثه في أن "الواحد ليس عدداً" قدم فيه عدة براهين، لكنه لم يقتنع بها، لأنها لا تثبت ضرورة أو وجوب أن يكون الواحد ليس عددا،

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٤٦.

(١) الطويل والقصير يقالان عن كل كمية متصلة، خاصان لها دون غيرها من الكميات، رسائل الكندي، ص١٤٦.

(٢) القليل والكثير يقالان على الكمية المنفصلة، فهما خاصة لها دون غيرها. المصدر السابق، ص١٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص١٤٦.

إذ بيّن ما يعتريها من شكوك، ثم قدم أخيرا برهانا آخر، ونفى ما قد يحيط به من شكوك، وبين فيه أن الواحد ليس عددا، وإنما هو ركن للأعداد.

وفيما يلي عرض لبراهينه في هذا المبحث حرصنا جهدنا على ترتيبها وعرضها بصورة تكون أوضح وأقرب منالا مما عرضه الكندي مع المحافظة على حقيقة تفكير الكندي.

٣-الواحد ليس عدداً[(١)]:

يعتمد الكندي في براهينه التي قدمها لإثبات هذه القضية على عدة أفكار هي بمثابة المقدمات التي بنى عليها استنتاجاته، دون محاولة إثباتها إذ اعتبرها صادقة، وهذه الأفكار هي:

١. مفهوم للواحد، وهو أنه لا ينقسم لأنه وحدة فقط[(١)]، وهو يستخدم "الواحد" و "الوحدة" بنفس المعنى.
٢. مفهوم العدد وأنه خاصة للكمية، وخاصة الكمية هو أن يقال فيها "مساو ولا مساو"[(٢)].
٣. العدد "إثنان" من الأعداد ضرورة وباتفاق الجميع على ذلك[(٣)].

البرهان الأول:

إذا اعتبرنا الواحد من الأعداد فإنه سيكون كمية، وستلحقه خاصة الكمية وهي أنه "مساو ولا مساو"[(٤)]، ومعنى ذلك أن يكون للواحد أوحاد بعضها مساو له وبعضها لا مساو[(٥)]، أي إن هناك أوحادا أصغر منه أو أكبر منه، والكمية الأصغر تعد الكمية الأكبر (أي اعتبار الكمية الصغرى وحدة قياس واحدة، وتقاس الكمية الكبرى بنسبتها إلى هذه الوحدة، كأن تكون الكبرى مثلا ضعف الصغرى أو مثلها مرة ونصف ... الخ).

---

(١) ادخل الكندي بحث الواحد في الرياضيات ضمن بحثه في الواحد الحق، فتبين أن الواحد ليس عدداً، ليثبت أن الواحد الحق ليس واحدا من وحدانيات بل يطلق إطلاقا مرسلا.

(١) يفرق الكندي بين الموجود الواحد الذي عدده واحد، وبين الواحد الذي لا ينقسم، أو "الوحدة عينها". انظر هذا المعنى، ص١٤٧- ص ٦-١٠.

(٢) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٦.

(٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص١٤٨، ١٤٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٤٦.

(٥) المصدر السابق، ص١٤٧.

فإذا كان ذلك ممكنا للواحد. فالواحد الأكبر الذي يعده واحد أصغر، منقسم؛ لكن مفهوم الواحد أنه لا ينقسم. فالواحد إذن، بحسب فرضنا أنه عدد، منقسم لا منقسم، وهذا خلف لا يمكن. فليس الواحد عددا[1].

البرهان الثاني:

إذا قلنا إن الواحد عدد بالطبع، لكنه ليس بكمية، وباقي الأعداد، أي "الاثنان" فما فوق، كميات، فهنا سيكون الواحد واقعا تحت مقولة أخرى غير مقولة الكمية، وبالتالي سيكون الواحد عددا باشتباه الاسم لا بالطبع، كما فرضنا، لأن العدد تلحقه خاصة الكمية وقد اعتبرنا الواحد عددا لا تلحقه خاصة الكمية، فالواحد إذن - بحسب فرضنا - ليس عددا بالطبع، وإنما هو عدد باشتباه الاسم، وأيضا لو قبلنا أن يكون الواحد عددا بالطبع وليس بكمية، فإننا سنقبل أن تكون باقي الأعداد مثله لا تلزمها خاصة الكمية مع كونها أعدادا، وهذا يعني أنه لا الواحد ولا باقي الأعداد هي اعداد بالطبع بل باشتباه الاسم، وهذا تناقض وخلف، لأن العدد تلزمه خاصة الكمية.

فإذن ليس الواحد عددا بالطبع، ولكن يمكن اعتباره عددا باشتباه الاسم[1].

البرهان الثالث:

الواحد إما أن يكون عددا أو لا عددا، فإن كان عددا فإما أن يكون عددا فرديا أو عددا زوجياً.

فإن كان الواحد عددا زوجيا فهو ينقسم إلى قسمين متماثلين في عدد أوحادها، لكن الواحد ليس فيه كثرة أوحاد، زيادة عن كونه لا ينقسم. فالواحد ليس عددا زوجيا.

وهكذا، فالواحد ليس عددا فرديا أو زوجيا، فهو إذن ليس بعدد البتة[2].

الشكوك التي تلحق هذه البراهين:

هذه البراهين الثلاثة التي قدمها الكندي ليست براهين قاطعة تثبت ضرورة أن يكون

---

(1) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١٤٦، ١٤٧.

(1) المصدر السابق، ص١٤٧-١٤٨.

(2) انظر: المصدر السابق، ص١٤٨.

الواحد ليس من جملة الأعداد، وهذا ما ذكره الكندي صراحة بعد عرضه للبراهين ومناقشتها بما وصفناه شكوك، وذلك بقوله:

"فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد، فنقول ...."[1].

وما يريد الكندي قوله هو ذكر برهان آخر جديد يبين فيه وجوب كون الواحد ليس عددا[2]، كمل سنرى بعد قليل، وفيما يلي هذه الشكوك:

أ- الشك في البرهان الأول:

إذا قلنا إن الواحد عدد، وأنه تلزمه لذلك خاصة الكمية، وهي مساو ولا مساو، وأنه لذلك يجب أن يكون للواحد أوحاد بعضها أكثر أو أقل منه، ثم استنتجنا من ذلك استحالة أن يكون الواحد من الأعداد، لأنه ليس له أوحاد أصغر منه ولأنه لا ينقسم (كما مر في البرهان الأول آنفا)، وإذا قلنا بهذا كله، فإن نفس هذا البرهان أو (الكلام) يمكن أن يقال على أي عدد شئنا من الأعداد كالثلاثة والخمسة، ونصل مع كل عدد منها إلى إثبات أن هذا العدد (كالخمسة مثلا) ليس من الأعداد، لأنه ليس للخمسة خمسات مساوية ولا مساوية، أي بعضها أقل وبعضها أكثر، وبالتالي نستطيع القول بأن الأعداد ليست أعدادا، لكن الأعداد الأخرى غير الواحد لا مجال للشك في أنها أعداد[1].

فإذن استخدام هذا البرهان مع الأعداد الأخرى أثبت لنا عكس ما هو ثابت لها. وهنا

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٩.

(٢) يبدو أن معظم علماء الحساب المسلمين كانوا متابعين للكندي في هذا بالنسبة للواحد، ويذكر التهانوى تعريفات مختلفة للعدد، وبعض هذه التعريفات لا يشمل الواحد، وقد علق التهانوى على هذا بقوله "وهو مذهب كثير من الحساب" ويشير التهانوى أيضا إلى علاقة هذا الرأي بالله تعالى بقوله "وأما ما قيل إن الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بأن الواحد ليس بعدد" (انظر التهانوى – **موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية**، ج٣، ص٩٥٠).

ونجد عند البيروني تشابها كبيرا مع الكندي في هذه النقطة، إذ يفرق بين "الواحد الحقيقي" والواحد المستعمل في المحسوسات بقوله: "الواحد الحقيقي غير متجزأ وإنما الواحد المستعمل في المحسوسات واحد بالاصطلاح سواء كان وازنا أو كايلا .. فمحال أن يقبل الواحد الحقيقي تجزيه وأن يتكثر بالقسمة".

(أبو الريحان البيروني، **كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم**، نشرة وترجمة إلى الإنجليزية رمزي ريت، لندن سنة ١٩٣٤م، ص٢٤).

أما في الرياضيات الحديثة فالواحد عدد من الأعداد.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٨.

موضع الشك فقد يكون البرهان أثبت للواحد عكس ما هو له، وإذن البرهان الأول لا يبين ضرورة وجوب كون الواحد ليس عدداً.

ب- الشك في نتيجة البرهان الثاني:

أثبت لنا البرهان الثاني أن الواحد ليس عددا بالطبع وإنما هو عدد باشتباه الاسم. ويمكننا في صدد مناقشة هذا البرهان أن نقول:

لو كان معنى قولنا: "إن العدد تلحقه خاصة الكمية وهي مساو ولا مساو، هو أن أي عدد يجب أن يكون له عدد مثله وعدد آخر لا مثله (أي أكثر منه أو أقل منه)، وعندئذ سيكون العدد "اثنان"، وهو الذي يقر الجميع بأنه عدد، ليس عددا، لأنه يوجد عدد أكبر منه ويوجد عدد مساو له فقط، لكن ليس هناك عدد أصغر منه (هذا على فرض أن الواحد ليس عددا)، لكن "الإثنان" عدد بالطبع، ولا مجال للشك عند أحد في ذلك، برغم ما قلناه وهو وجود مساو وأكبر منه فقط، وعلى هذا الاعتبار يمكن أن نعتبر الواحد عددا إذ إن له – مثل "الإثنان" مساو وهو واحد آخر مثله وعدد أكبر منه فقط، وليس له ما هو أصغر منه، وهكذا إذا أخذنا بهذا المعنى لخاصة الكمية في تطبيقها على العدد (وهو أنه لأي عدد يوجد أعداد بعضها مساو وبعضها لا مساو دون اشتراط ضرورة وجود أصغر دائما كما في الاثنين)، إذا أخذنا بهذا المعنى فإننا نستطيع أن نستنتج أن الواحد ليس عددا باشتباه الاسم بل بالطبع، مثله مثل العدد "إثنان"[(١)]، وهذه النتيجة عكس ما أثبته البرهان السابق (رقم ٢).

ج- الشك في البرهان الثالث:

هذا البرهان ينطوي على تعريف للعدد، وهو أنه جماعة أوحاد، أو كثرة من أحاد، وهذا التعريف يتضمن القول بأن الواحد ليس من الأعداد، لأن الواحد ليس كثرة من آحاد، كما ينطوي هذا التعريف أيضا على أن العدد، الفردي أو الزوجي، لا بد أن ينقسم إلى قسمين في كل منها –على أقل احتمال– واحد فأكثر من الأحاد، ولذلك فهذا البرهان، الذي عرضناه، لا يكون صحيحا إلا إذا اعتبرنا أن الواحد ليس عددا، لكن هذه القضية هي مطلوب البرهان، فها هنا إذن دور.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٨.

ويؤكد وجود هذا الدور أنه لو اعتبر أحد الواحد من جملة الأعداد، ثم عرّف العدد الفردي بأنه هو العدد الذي إن أمكن أن ينقسم إلى قسمين فإن هذين القسمين لا يكونان متماثلين في مقدار الوحدانيات، فهذا التعريف للعدد الفردي يشمل الواحد ولا يستثنيه[(١)] – كما في التعريف الذي ذكر في البرهان.

وهكذا نجد أن هذا البرهان لم يستطع أن يثبت ضرورة وجوب كون الواحد ليس من الأعداد شأنه شأن البرهانين السابقين.

البرهان الرابع:

يعدُّ الكندي هذا البرهان، البرهان الحاسم الذي يثبت ضرورة كون الواحد ليس عدداً، ويعتمد الكندي في هذا البرهان على مقدمتين هما:

١. **أن ركن الشيء الذي ينبني منه الشيء[(١)] ليس هو الشيء[(٢)]**؛ فالحروف الصوتية يبنى منها الكلام، لكنها ليست كلاما إذا الكلام أصوات مؤلفة دالة على شيء ما، أما الحرف فهو صوت غير مألوف ولا يدل على شيء[(٣)].

٢. **إن صفة الأعداد التي يقر الجميع بأنها اعداد، هي أنها مؤلفة من آحاد[(٤)].**

ركن الشيء ليس هو، فركن العدد ليس عددا، وحيث إن صفة العدد، كما يعترف بها الجميع، هي أنه مؤلف من آحاد، إذن فالواحد ليس عددا[(٥)].

وأيضا فالواحد ليس ركن تركب منه، فيكون (الواحد) مركبا من ركن آخر، فحيث إن الواحد ركن العدد وأنه لا ركن له، فهو ليس عددا[(٦)].

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٨-١٤٩.
(١) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٣) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٤) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٥) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٦) المصدر السابق، ص١٤٩.

نفي الشكوك حول هذا البرهان:

أ- الشك الأول حول هذا البرهان منشؤه النظر الآتي:

لو ظن أحد أنه بما أن الواحد ركن للعد "اثنان"، وهذا ركن للعدد "ثلاثة" وهكذا .. فيكون الواحد هو والعدد "اثنان" مشتركين في صفة واحدة وهي أن كلا منهما ركن لعدد تال، ولكن هذا غير صحيح، لأن العدد "اثنان" له ركن هو الواحد، أما الواحد فليس له ركن بل هو الركن، وهكذا فالواحد بسيط لأنه هو ركن ولا ركن له تركب منه، أما "الاثنان" فهو مركب وكذلك باقي الأعداد، فليس يكون العدد بعضها بسيط غير مركب من شيء (يقصد الواحد) هو ركنه، وبعضه مركب من هذا البسيط (أي الاثنان فما فوق)، وهذا يؤيد نتيجة البرهان وهي أن الواحد ليس عددا[1].

ب- هذه النتيجة يمكن أن يُشك فيها أيضا (وهي أن العدد لا يكون بعضه بسيط وبعض مركب) فقد يظن أنه ممكن أن يكون العدد بعضه بسيط وبعضه مركب، من تشابه هذا مع حال الجسم المركب من المادة والصورة، فنحن نصف الجسم بأنه جوهر مركب، ونصف كلا من المادة والصورة بأنها جوهر بسيط، فها هنا إذن جوهر مركب وجوهر بسيط، وقياسا عليه يظن أن العدد كذلك يمكن أن يكون فيه عدد مركب وعدد بسيط.

لكن هذا التشبيه بين الحالتين – حالة الجسم المركب وحالة العدد – بالشكل الذي قيل فيه آنفا خاطئ، وعكس هذا التشبيه هو الأصوب، فالجسم الذي هو جوهر مركب ليس أيا من الجواهر البسيطة التي تركبه، بطبعه، فهو جوهر مركب بطبعه، وكذلك ليس العنصر (المادة) وحده جسما وكذلك الصورة وحدها ليست جسما، فليس الجوهر البسيط هو الجوهر المركب. وبالنسبة للواحد فالواحد بطبعه بسيط. أما العدد فهو مركب من آحاد، فليس الواحد إذن من الأعداد. وهكذا ينقلب هذا الشك تأييدا لما قيل في البرهان من أن الواحد ليس عددا وإنما هو ركن العدد[1].

تعريف العدد:

ما دام الواحد ليس عددا فإن تعريف العدد يجب أن يستثني الواحد، ولذلك فحدّ العدد

(١) رسائل الكندي، ج١، ص ص١٤٩-١٥٠.

(١) المصدر السابق، ص ص١٤٩-١٥٠.

– عند الكندي – هو:

"محيط بالعدد، أعني أنه عظم الوحدانيات وجميع الوحدانيات وتأليف الوحدانيات"[1] وكل هذه الأوصاف لا ينطبق أحد منها على الواحد لأن الواحد ليس عظم الوحدانيات ولا جميع ولا تأليف الوحدانيات، لأنه واحد فقط.

وبناء على هذا التعريف – الذي يستثني الواحد – يكون "الاثنان" أول الأعداد وأقلها، فهو قليل بالنسبة لباقي الأعداد، أي قليل بالإضافة، لكن لو نظرنا إليه في طبعه لرأينا انه ليس قليلا في طبعه لأنه تضعيف للواحد إذ هو جمع واحدين، وإذن فالاثنان ليس قليلا مرسلا[2].

من هذا البحث في الواحد وفي العدد خلصنا إلى أن النظر في الأعداد نظرا صحيحا لا يؤدي بنا إلى القول بوجود قليل مرسل كما كان الظن في البداية، وعلى ذلك فليس هناك "قليل مرسل" وإذن فجيمع الصفات التي ذكرنا في بداية البحث لا يقال واحد منها قولا مرسلا وإنما تقال جميعها بالإضافة إلى أشياء أخرى.

٣.–هذه الصفات تقال بالإضافة إلى مجانساتها:

الصفات الكمية التي ذكرناها، وأثبتنا أنها لا تقال قولا مرسلا وإنما تقال بالإضافة إلى شيء آخر، لا بد حتى يكون القول صحيحا سليماً أن يقال كل منها مضافا إلى شيء آخر من جنسه، فلا يقال مضافا إلى آخر من غير جنسه[1].

فصفة العظيم إن وصف بها جسم فإنما يوصف بها مضافا (أي بالنسبة) إلى جسم آخر (أي من نفس الجنس)، فلا يقال جسم أعظم من سطح أو من خط أو من مكان أو من زمان أو من عدد أو من قول، بل جسم أعظم من جسم، وهكذا في كل واحد من هذه الأعظام[2].

وهكذا، فكل ما يمكن أن يقال عليه أعظم أو أصغر فإن القول فيها لا يكون صادقا إن لم يكن بين أشياء من جنس واحد .. فالقول أعظم أو أصغر من قول آخر، والعدد أعظم أو أصغر من

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص١٥١.

(١) المصدر السابق، ص١٥١.

(٢) "العظيم والصغير يقالان على كل كمية". رسائل الكندي، ج١، ص١٤٦.

عدد آخر والزمان أعظم أو أصغر من زمان لا من سطح أو قول .. وهكذا في باقي الأعظام.

ومثل ذلك صفتا الطول والقصر، وهما صفتان تقالان على كل كمية متصلة[1]، إذ لا يكون القول أطول أو أقصر صحيحا إلا إذا كان بين أشياء من جنس واحد .. فيقال جسم أطول أو أقصر من جسم، ولا يصدق قولنا جسم أطول أو أقصر من زمان ... لأنهما غير متجانسان.

وكذلك صفتا الكثير والقليل لا تقالان فيما تقالان عليه إلا في جنس واحد[2]، فقولنا عدد أكثر من عدد أو قول أكثر من قول، قول صادق[3].

وهكذا إذن، فكل ما يقال بالإضافة فإنما يقال مضافا إلى آخر من جنسه، أما الواحد الحقيقي فليس له جنس إذ هو ليس كمية ولا تلحقه الكمية، فهو لا يقال بالإضافة، لأنه لا جنس له، وما لا يقال بالإضافة فهو يقال قولا مرسلاً، فالواحد الحق إذن واحد مرسل[1]، أي مرسلا واحدا ولا يتكثر بتة[2] إذ ليس هو شيئا آخر غير الوحدة.

بعد هذا البحث الطويل نعود لمتابعة ذكر صفات الواحد الحق، والصفة التالية هي الصفة الآتية (رقم ٤):

٤. **الواحد الحق أزلي بالضرورة** .. وذلك لأنه ليس قابلا للإضافة إلى مجانسه إذ لا جنس له البتة، وقد سبق القول في مفهوم الأزلي[3]، أن الأزلي لا جنس، وأن ما له جنس فليس بأزلي، والواحد الحق لا جنس له فهو أزلي[4].

٥. **الواحد الحق لا هيولي له ولا صورة** .. وذلك لأنه غير متكثر بجهة من الجهات، وما كان له هيولي فهو ينقسم بها فهو متكثر، وكذلك ما كانت له صورة فهو متكثر، لأن الصورة مؤتلفة

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٢.

(٣) القليل والكثير خاصة للكمية المنفصلة، المصدر السابق، ص١٤٦.

(١) المصدر السابق، ص١٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٦١.

(٣) انظر فيما سبق الكلام عن مفهوم الأزلي في كلامنا عن حدوث العالم عند الكندي (البرهان الأول).

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١٥٣.

من جنس وأنواع"[1].

٦. الواحد الحق ليس حركة .. وذلك أن الحركة تكون في نوع من المقولات وهو الجسم الذي هو "هيولي مصوّرة"[2]، والحركة أيضا متكثرة بأنواعها الأربعة المعروفة، بل وكل نوع من أنواع الحركة متكثر.

فالحركة المكانية متكثرة لأن المكان كمية والكمية متكثرة.

وحركة الربو والنقص متكثرة، لأن المكان يبين نهايتي الرابي أو الناقص قبل الحركة وبعدها منقسم، فنهايات الجسم الرابي أو الناقص منقسمة لوجودها في أقسام المكان[1].

وحركة الكون والفساد تتم في زمان، وهي لذلك منقسمة بانقسامه، وحركة الاستحالة كذلك "منقسمة بأقسام زمان الاستحالة"[2]. وإذن فالحركة بأنواعها الأربعة منقسمة ومتكثرة بأقسامها، لذا فالواحد الحق ليس حركة لأنه غير منقسم ولا كثرة فيه.

٧. الواحد الحق ليس نفسا، وذلك لأن "الحركة موجودة في النفس، أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض، ومن أخلاق لازمة شتى كالغضب والفرق والفرح والحزن وما كان كذلك"[3]، فهذه كلها حالات تتعاقب على النفس ففي النفس إذن حركة، وهذا تكثُّر، ثم إن الفِكَر، "متكثرة ومتوحدة"[4]، فهي متكثرة لأنها معدودة، وهي متوحدة لأن لها كل، "إذ لكل كثرة كل وجزء"[5] وهي أعراض للنفس، والنفس واحدة.

وإذن فالوحد الحق ليس نفسا لما يعرض لها من الحركة والتكثر.

٨. الواحد الحق ليس عقلا.. وذلك أن العقل هو كليات الأشياء، أي "هو أنـواع الأشياء — إذ

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٣.

(١) المصدر السابق، ص١٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٥٤.

(٥) المصدر السابق، ص١٥٤.

النوع معقول- وما فوقها"[1]، والنفس تكون "عاقلة بالقوة" قبل اتحادها ومعرفتها بالكليات، فإذا اتحدت بالكليات صارت "عاقلة بالفعل" أي لها عقل ما"[2]، فكليات الأشياء من حيث إنها موجودة في النفس بالقوة ثم خرجت من القوة إلى الفعل هي "عقل النفس المستفاد أي كان لها بالقوة"[1]، وهذه الكيات أيضا من حيث إنها جعلت النفس تخرج من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل هي "العقل الذي بالفعل"[2].

فكليات الأشياء -في نظر الكندي- هي العقل، الذي إذا نظرنا إليه من حيث إنه في النفس بالقوة ثم أصبح فيها بالفعل فهو العقل المستفاد، وإذا نظرنا إليه من حيث إنه هو "الفاعل" -إن جاز التعبير- الذي أخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل، كان العقل بالفعل.

وإذن فالعقل متكثر، لأن الكليات متكثرة، والواحد الحق لا كثرة فيه، فالواحد الحق ليس عقلا[3].

٩. الواحد الحق ليس أيا من الأنواع التي يقال عليها الواحد:

ذكرنا في بحث سابق الأنواع التي يقال عليها الواحد[4] وبيّنا أن لا شيء من هذه فيه وحدة فقط، أي لا شيء منها واحد حقيقي، وهذه الأنواع التي سبق ذكرها هي. جميع المقولات (أي جميع ما يدركه الحس أو العقل)، وكل ما يكون من المقولات كالجنس والنوع والفصل والخاصة والشخص والعرض العام والكل والجزء والجميع والبعض، فكل هذه الأنواع يمكن أن يقال "واحد" على أي منها، لكنه كما بينا ليس قولا على الحقيقة، وهناك نواح أخرى يقال عليها الواحد بعضها يقال قولا عرضيا إذ لا وحدة في جوهرها، وبعضها يقال قولا جوهريا إذ

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٥.

(١) المصدر السابق، ص١٥٥

(٢) المصدر السابق، ص١٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٥.

(٤) انظر فيما سبق.

في جوهر الشيء وحدة[1] وليس في الكلام فقط، وسنذكر فيما يلي هذه الأنواع التي يمكن اعتبارها تفصيلا لبعض الأنواع التي ذكرناها سابقا بشكل مجمل، وسنرى أن هذه الأنواع أيضا لا يقال على أحد منها واحد بمعنى "الواحد الحق" وهذه الأنواع هي:

أ- يقال "واحد" على الأسماء المترادفة، لأن لها معنى واحداً، فمثلا حديدة الذبح تقال على المدية والشفرة والسكين، فيمكن أن يقال لهذه المترادفات أنها "واحد"، لكنه واحد متكثر، كما أن كل واحد منها متجزئ فالواحد الحق، لا يتكثر ولا يتجزأ فهو ليس أسماء مترادفة[1].

ب- يقال "واحد على أشياء مختلفة" مشتبهة بالاسم[2]، فهناك ألفاظ متشابهة في الاسم لكنها مختلفة الدلالة، ويمكن قسمتها إلى نوعين:

النوع الأول.. أسماء متشابهة بعضها علة بعض، ومثاله أن تكون عينا قائمة (شيئا موجودا ماثلا أمام الحواس)، ونفكر في هذه العين، ثم نتكلم عن هذه العين، ثم نخط كلاما عن هذه العين، فها هنا العين في ذاتها والعين في الفكر والعين في اللفظ والعين في الخط، وكل واحدة من هذه علة لما بعدها، وقد يقال لها جميعا واحدا. لكن هذا النوع من الواحد متكثر إذ هو مقول على كثير[3].

أما النوع الثاني .. فهو أسماء متشابهة ليس بعضها علّة لبعض كأن نقول كلبا عن السبع وعن الكوكب المسمى كلبا، فهذان شيئان يمكن أن يقال إنهما واحد بالاسم، لكنه واحد متكثر أيضا، وليس الواحد الحق كذلك[4].

ج. يقال واحد على شيء واحد يجمع أعراضا كثيرة كقولنا:

الكاتب والخطيب واحد، أو الإنسان والكاتب واحد، نعني شخصا واحدا، فهذا الواحد متكثر أيضا بهذه الأعراض والواحد الحق ليس كذلك[5].

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٩.

(1) المصدر السابق، ص١٥٥.

(2) المصدر السابق، ص١٥٥.

(3) المصدر السابق، ص١٥٥-١٥٦.

(4) المصدر السابق، ص١٥٦.

(5) المصدر السابق، ص١٥٩.

د. يقال "واحد" بنوع العنصر[1] .. أي يمكن أن يقال واحد لأشياء متعددة عنصرها واحدها لكنها متغايرة بصفة ما "إما بفعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك"[1]، والأشياء التي هي واحد بالعنصر يمكن أن تكون:

١. أشياء واحدة بالعنصر مختلفة المثل، كالباب والسرير عنصرها الخشب ومختلفة في مثالها وهذه متكثرة من جهة عنصرها لأنه منقسم ومن جهة مثلها[2].

٢. أشياء "واحدة بالعنصر الأول، أعني بالإمكان"[3]، وهذه متكثرة من جهة العنصر إذ هو موجود لمثل كثيرة"[4].

٣. أشياء واحدة بالعنصر، ولكن إذا لحق هذا العنصر شيء لحقه شيء آخر ضرورة مثال ذلك .. الكون والفساد. فكون الشيء هو فساد لشيء آخر وفساد الفاسد كون لآخر. وهنا كثرة أيضا لتعدد المثل[5].

٤. أشياء واحدة بالعنصر، إذ لحقها شيء بالفعل لحقها شيء آخر بالقوة ومثل ذلك الربو والاضمحلال، فالشيء الرابي بالفعل "له ضمر بالقوة"[6]. فقد يقال "واحد" من شيء واحد وهو "الرابي الضامر"، ولكن هذا الواحد متكثر أيضا لتعدد المثل التي يقبلها.

فالواحد الحق ليس نوعا من أنواع الواحد الذي بالعنصر[7].

هـ- يقال "واحد" للأشياء التي لا تنقسم وهي إما لا تنقسم بالفعل أو لا تنقسم بالقوة.

أولاً- التي تنقسم بالفعل هي:

١. ما كان عسر الانقسام كالحجر الصلب أو الماس، لكن هذا ذو أجزاء[8].

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٦. والكندي يقصد بالعنصر الأول الهيولى التي لا توجد بالفعل، بل بالقوة أو بالإمكان.

(1) المصدر السابق، ص١٥٦.

(2) المصدر السابق، ص١٥٦.

(3) المصدر السابق، ص١٥٦.

(4) المصدر السابق، ص١٥٦، والكندي يقصد بالعنصر الأول الهيولى التي لا توجد بالفعل، بل بالقوة والإمكان.

(5) المصدر السابق، ص١٥٦.

(6) المصدر السابق، ص١٥٦.

(7) المصدر السابق، ص١٥٦.

(8) المصدر السابق، ص١٥٧.

٢. ما صغر عن الآلة القاسمة، لكن هذا أيضا عظم وذو أجزاء فهو متكثر(١).

٣. ما إذا قسم تقسيما مستمرا، كان كل قسم حاملا اسم الشيء وحده(١). فالجرم الذي يقسم تقسيما مستمرا تظل أجزاؤه أجراما، وكذلك السطح والخط والمكان(٢) والزمان، وهذه كل منها متكثر لقبوله التقسيم والتكثر، ومثل هذا كل متشابه الأجزاء، كالماء الذي مهما قسم يظل كل جزء منه ماء.

ثانيا- هناك نوع لا يقسم لا بالفعل ولا بالقوة، كالفرد من الإنسان أوالحيوان وكل شخص طبيعي، ومثله أيضا النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام، فإن أيا منها إن قسم "لم يكن هو ما هو"(٣)، لكن كل واحد من هذه فيه الكثرة بما هو مركب منه(٤).

ثالثاً- ما لا ينقسم بالقوة:

١. الذي لا ينقسم إلى نوع آخر، لأنه ليس متصلا فيكون قابلا للانقسام وهذا نوعان: الأول "ما لا وضع له ولا مشترك"(٥) وهو الواحد العددي الذي هو ركن العدد، فهو لا وضع له ولا هو منقسم ولا منفصل، لكنه متكثر" من جهة موضوعاته التي يعدها"(٦)، والنوع الآخر هو "حروف الأصوات" فهي ليست متصلة كالواحد العددي ولا تنقسم، لكنها "مكيال للألفاظ فقط"(٧) فهي متكرة بما يكون منها من كثرة الألفاظ.

٢. هناك ما لا ينقسم ويكون مشتركا ومثل ذلك ما له وضع كالنقطة التي هي نهاية الخط فهي لا جزء "لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد"(٨)، ومن ذلك ما ليس له وضع لكنه مشترك

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٧.

(١) المصدر السابق، ص١٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٥) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٦) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٧) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٨) المصدر السابق، ص١٥٨. وفي نص الكندي في هذه النقطة (ص١٥٨، س١٤-١٧) نقص واضح تمام معناه كما ذكرنا، والأغلب أن يكون سقط من الناسخ سطر بأكمله.

وهو "الآن" الذي هو بداية للزمان الآتي ونهاية للزمان الماضي، لكن الآن "متكثرة بحاملاتها أعني الزمان الماضي والزمان الآتي التي هي مشتركة لهما"[1].

٣. يقال واحد أيضا للذي لا ينقسم من جهة الكلية، فمثلا قولنا رطل واحد لا ينقسم من حيث هو كل، لأنه لو انفصل منه شيء بطل الرطل، "فلم تك كلا لرطل واحد"[1] وكذلك خط الدائرة "إذ هو كل الحد"[2]، فهو كل كامل، لكن هذا "الكل" متكثر بتفصله وإمكان انقسامه.

١٠. الواحد الحق هو مفيد الوحدة للموجودات .. ذلك أنه تبين مما سبق أن طباع الأشياء وحدة وكثرة معا، وأن الوحدة في جميع الأشياء عرضية، لأن "كل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره"[3] وقد بينا فيما سبق أن الذي يفيد الأشياء ما فيها من وحدة لا بد أن تكون له الوحدة بالحقيقة، وهو الواحد الحق، وهو أيضا لا بد أن يكون العلّة الأولى للوحدة في الموجودات، لم يفد الوحدة من غيره، "لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو"[4].

١١. الواحد الحق علّة تَهَوِّي الموجودات ... ذلك أن طباع "المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معا"[5]، كما مر في المبحث السابق، وأن علة ما في الأشياء من وحدة هو الواحد الحق، وكذلك فالكثرة "جماعة وحدانيات اضطرارا"[6]، فعلى ذلك إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة (إذ هي جماعة وحدانيات)، ثم إن تهوى كل كثير هو بأن يكون فيه وحدة، أي بالوحدة، فإن لم تكن وحدة لم تكن للكثير هوية، وإذ كل شيء فيه كثرة فإن تهويه بهويته هو من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، "فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٨.

(١) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٨. ويذكر الكندي في هذا الموضع أن "خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط".

(٣) المصدر السابق، ص١٦١.

(٤) المصدر السابق، ص١٦١.

(٥) المصدر السابق، ص١٦١.

(٦) المصدر السابق، ص١٦١.

كل محسوس وما يلحق المحسوس"[1]، فهو سبب إيجاد كل موجود بهويته.

١٢. الواحد الحق هو المبدع جميع المُتَهَوِّيات، وهو علة الإبداع .. ذلك أن الشيء الذي يُهوّى (أي يوجد كشيء له وجود محدد) ليس أزليا (أي محدثا) [1]، وكل ما كان ليس أزليا فهو مُبدع "أي تهويه عن علة"[2]، وهذه العلة – كما ذكرنا آنفا – هي الواحد الحق، فالواحد الحق هو المبدع، وهو علة الإبداع.

١٣. الواحد الحق هو الفاعل الحق الأول ... ذلك أن "العلة التي منها مبدأ الحركة، أعني المحرك، هي الفاعل"[3]، فالواحد الحق هو "علة مبدأ حركة التهوى، أي الانفعال"[4]. وهو المبدع، والإبداع هو "تأييس الأيسات عن ليس"[5]، أي إيجاد الموجودات عن عدم، وهذا الفعل خاصة للواحد الحق، وهو "الفعل الحقي الأول"[6] فالواحد الحق هو الفاعل الحق الأول الذي يؤثر في غيره دون أن يتأثر به البتَّة"[7]، وهو فاعل العالم ومحدثه.

١٤. الواحد الحق هو الممسك للعالم ولكل الموجودات، ذلك أن جميع الهويات هي كذلك (أي هويات) بما فيها من الوحدة، والكل (العالم) هو كذلك بتوحده وهويته التي علتها الواحد الحق، فالكل والموجودات قائمة متهوية بالواحد الحق الذي أفاده الوحدة، وهي تظل متهوية قائمة كموجودات إذا بقيت فيها الوحدة، فإذا فارقتها الوحدة اندثرت، والوحدة التي في الأشياء جميعا من الواحد الحق، فالواحد الحق" هو الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر"[8].

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٦٢.

(١) العالم وما فيه من موجودات حادث حدوثا إبداعيا، وسنبين فيما يلي أن العالم أبدع تاماً أي أبدع متهويا، فالمبدع هو أيضا المهوّى.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٥) المصدر السابق، ص١٨٢.

(٦) المصدر السابق، ص١٨٢.

(٧) المصدر السابق، ص١٨٣.

(٨) المصدر السابق، ص١٦٢.

٤ - تعقيب حول رأي الكندي في العلة الأولى:

١ - لا شك أن أمامنا بحثا مميزا في العلة الأولى يختلف في طريقته ونتائجه عما عرف عند أرسطو وأفلاطون وعند الأفلاطونية المحدثة، وإن كان الكندي قد استفاد من أبحاث هؤلاء، إلا أن براعته قد ظهرت في هذا البحث بقدرته على الاستفادة من أبحاث كل من أرسطو والأفلاطونية المحدثة، بالإضافة إلى المهارة في استخدام الرياضيات كجزء داخل في صميم البحث، ليصل من كل هذا إلى نتائج تخالف ما عرف عند اليونان عموما وتتفق مع جوهر العقيدة الإسلامية في الكلام عن الله.

أما استفادة الكندي من أبحاث أرسطو فيظهر فيما تعرض له في بحثه من الآراء الطبيعية، مثل مسألة الحركة والمكان والزمان وتناهي جرم العالم، وإن كان الكندي – كما فصلنا القول في كلامنا عن الآراء الطبيعية فيما تقدم – قد خالف أرسطو في تصوره لكثير من هذه المفاهيم.

أما استفادة الكندي من أبحاث الأفلاطونية المحدثة، فيتجلى في كلامه عن العلة الأولى وصفاتها وعن الواحد والكثير، وأنه يوجد "واحد حق مفيد الوحدانيات وهو غير مستفيد، وأما سائر الوحدانيات فإنها كلها مستفادة"[1]، وذلك في كتاب أبرقلس **مبادئ الإلهيات**، "وقد نُقلت أجزاء من هذا الكتاب عن اللغة اليونانية التي كتب بها إلى اللغة العربية مرتين، واشتهر في إحدى المرتين باسم **الإيضاح في الخير المحض**[2]، وقد نشر هذه الأجزاء الأستاذ عبدالرحمن بدوي سنة ١٩٥٥ مع تصدير عرض فيه تاريخ هذا الكتاب عرضا وافيا مفصلا[3]، كما نشر حديثا (سنة ١٩٧٣) "جيرهارد اندرس" مقتطفات أخرى من كتاب أبرقلس هذا. ونحب أن نوضح معنى الاستفادة الذي ذكرناه هنا، إذ يجب أن لا يفهم من هذا أننا نعتبر الكندي متابعا لأرسطو أو الأفلاطونية المحدثة في آرائه الأساسية أو جملة تصوره للوجود ولله، فالكندي قد استفاد من هذا التراث الفلسفي بمعرفته له واستفادته من بعض مباحثه الجزئية، أو من طريقة

---

(١) كتاب **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، حققها وقدم لها الأستاذ عبدالرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص٣٢.

(٢) مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني المعروف بكتاب **مبادئ الإلهيات**، تحقيق وتقديم: جيرهارد أندرس، رقم ١٠ من سلسلة دراسات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، المقدمة ص (ح).

(٣) نشر الدكتور بدوي هذه الأجزاء ضمن كتابه **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**.

البحث فيها، للوصول إلى نتائج جديدة في أبحاثه، فخرج لنا بتصور للعلة الأولى وعلاقتها بالعالم، مخالفا تماما لما في هذا التراث اليوناني، بحيث كان أكثر ما يكون قربا من العقيدة الإسلامية، حتى لكأنه كان يفلسف لنا جوهر العقيدة الإسلامية، أقصد التوحيد.

أما في مبحثه (الكندي) في الواحد والكثير، فقد "مزج الفلسفة الجدلية بالرياضيات، وهي طريقة لم تكن شائعة في تراث الأفلاطونية المحدثة"[1]، بالإضافة إلى أن معالجته المميزة للعدد "تظهره وقد ألف النظرة الحسابية"[2]، ومع أن هذا البحث يمكن أن يكون بحثا مستقلا مقصودا لذاته، إلا أنه لم يكن كذلك عند الكندي، بل كان – كما سبق لنا القول – جزءا من بحثه في العلة الاولى.

٢- ومن الطبيعي أن يكون رأي الكندي وتصوره للعلة الأولى موضع دراسة واهتمام المتفلسفين بعد عصره، فقد سبقت الإشارة إلى كلام أبي حيان التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة**[3] عن الإبداع في تصور الكندي، كما نجد صدى لآرائه ولتصوره للعلة الأولى في فلسفة الغزالي، وإن كان الغزالي لم يذكره في كتبه، وهناك أثر واضح لبحث الكندي هذا، عند الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، وهو أثر في طريقة البحث ومنهجه[4].

وقد أورد صاحب كتاب **العقد الفريد** نصا للكندي يتعلق بالقضاء والقدر، ذكر فيه ابن عبد ربه أن هذا النص مأخوذ "من الفن التاسع من كتاب التوحيد للكندي"[5].

كما اهتم أيضا بدراسة آراء الكندي ابن حزم الأندلسي، **وخاصة رأيه في العلة الأولى**، فكتب رسالة خاصة عنوانها: **الرد على الكندي الفيلسوف**[6] عرض فيها مقتطفات من أقوال

---

(1) Alfred L. Ivry: **Al-Kindi's Metaphysics,** A Translation of Al – Kindi's Treatise "On First Philosophy", with Introduction and Commentary, New York, 1974, P. 19.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

(٣) **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ج٣، ص١٣٣ وما بعدها.

(٤) يظهر هذا الأثر في كتاب موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، من **دلالة الحائرين**، وشرح تلك المقدمات لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر التبريزي، صحح الكتاب وقدم له: محمد زاهد الكوهري، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٦٩هـ.

(٥) ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٢، القاهرة، ١٩٤٠، ص٢٨٢-٢٨٣، انظر فيما يلي.

(٦) نشر هذه الرسالة مع رسائل أخرى لابن حزم الدكتور إحسان عباس في كتاب بعنوان: **الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى**، دار العروبة، القاهرة ١٩٦٠، ص١٨٧-٢١٦.

الكندي "في الفلسفة الأولى" ثم تصدى للرد عليه في وصفه الله عز وجل بأنه "علة" لأن هذا يوهم السامع أنه (أي الله) من جهة المعلول وجب أن نسميه بعلة، إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعلول ولا المعلول معلول إلا لعلة بالقول إلى مضاف اضطرارا، فتوهم، إذن السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير اطلاق، تعالى ربنا عن ذلك وتقدس"[1]. ويرى ابن حزم أن الكندي بنفيه الإضافة عن الله عاد فأثبتها بوصف الله بأنه علة[2].

كما رد ابن حزم في هذه الرسالة أيضا على الكندي في نقاط جزئية أخرى مثل علاقة العلل بالله تعالى، وفعل الله، ومسألة "الإمكان" بالنسبة له.

ونستطيع أن نقول مما تقدم أن رأي الكندي في العلة الأولى كان موضع اهتمام المتفلسفين بعده، وأنه ترك أثرا في الفكر الإسلامي، وإن كان تحديد هذا الأثر تحديدا دقيقا يحتاج إلى جهد خاص.

المبحث الرابع: رأي أفلاطون في علة العالم مع المقارنة برأي الكندي

العالم عند أفلاطون -كما رأينا فيما تقدم- حادث مصنوع من مادة سابقة بحسب مثال العالم[3]، وهو مثال أزلي لا تعتريه الصيرورة[4]، وهو منفصل عن العالم ولا يختلط به لحظة واحدة[5] لأنه بعيد عن النقص، وهو كائن عقلي "يشمل في ذاته جميع الكائنات المعقولة"[6]، و"تتكون أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس"[7] وهو مثال واحد، "لا يمكن أن يكون ثانيا بعد آخر"[8]، وقد أطلق معظم الشراح على هذا المثال اسم "الحي بالذات"[9].

ولهذا العالم صانع هو الذي ركب نفسه وجسمه وجعل شكله أجمل الأشكال، فأنجز

---

(1) إحسان عباس، الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى، ص١٩٥.

(2) المصدر السابق، ص١٩٥.

(3) طيماوس، ٢٩ أ-ب، ريفو، ص٢٠٩، كورنفورد، ص٢٣.

(4) المصدر السابق.

(5) مقدمة ريفو، الترجمة العربية، ص٥١.

(6) طيماوس: ٣٠د، ريفو، ص ٢١٣، كورنفورد، ص٤٠.

(7) المصدر السابق.

(8) طيماوس: ٣٠ أ، ريفو، ص ٢١٣، كورنفورد، ص٤١.

(9) انظر مقدمة ريفو، الترجمة العربية، ص٤٨.

بذلك خير الأعمال[١].

ثم نرى أفلاطون في موضع آخر يقول: إن كون هذا العالم قد كان نتيجة ممتزجة من اتحاد الضرورة والعقل[١]، وأن هذا العالم شكل "في البداية بانتصار الإقناع العقلي على الضرورة"[٢]، والعقل Reason، هنا تعبير عن فعل الصانع العقلي في صنعه هذا العالم وإيجاده له بحسب قوانين عقلية خالصة، أما الضرورة Necessity فاختلف الشراح في تحديد المقصود بها، فذكر "ألبير ريفو" أن من معاني الضرورة أنها "ما لا يستطيع الشيء أن يكون بدونه"[٣]، أي ما ينتج عن طبيعة الشيء الخاصة به ولا يمكن أن يفارق هذا الشيء، كالرغبات والميول الأساسية التي لا تنفك عن الطبيعة البشرية ولا يتحقق جوهر الإنسان بدونها.

والواضح من كلام أفلاطون عن الضرورة أنها علة ملازمة للعلة الإلهية العاقلة، وبالتالي فهي علة مادية، وهي كذلك تقف عائقا في طريق العقل، وتعوقه عن أن يحقق غرضه كاملا، كما أنها في نفس الوقت مساعد للعقل، لأنه لا يستطيع تحقيق فعله بدون شيء مادي يمارس عليه فعله[٤].

وهنا نقترب في وصفنا للضرورة من مفهوم المادة الأوليّة التي هي جوهر لا متعين أو عماء Chaos ولكن الضرورة ليست هي المادة تماما، وإنما هي أمر مرتبط بماهية هذه المادة، أي هي خاصية جوهرية لهذه المادة تتجلى في مقاومتها لكل تنظيم، وفي قابليتها للاقتناع العقلي كي تساهم في تجسيد النظام في العالم. وقد تكلم أفلاطون عنها (المادة اللامتعينة) كعلة شاردة Errant Cause[٥]، لا تسير على هدى، وكشيء غير عاقل وغير منظم من حيث الأساس، ويحتاج إلى التنظيم والإقناع كي يحقق الأغراض العقلية للعقل[٦].

(١) طيماوس: ٣٠ ب-ج، ريفو، ص ٢١٢، كورنفورد، ص٣٣-٣٤.

(١) طيماوس ٤٨ أ، ريفو، ص ٢٥٩، كورنفورد، ص١٦٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ريفو، مقدمة طيماوس، الترجمة العربية، ص٩٢.

(٤) انظر: بيرنت، ص٣٤١.

(٥) طيماوس: ٤٨ ب، ريفو، ص ٢٦١، كورنفورد، ص١٦٠.

(٦) انظر: شرح كورنفورد، ص١٦٣.

الحق أن مفهوم "الضرورة" عند أفلاطون، ليس مفهوما سهلا- كما لاحظ بيرنت Burnet[(1)]- ولكن علينا أن لا نفهم من هذه الضرورة ما ندعوه اليوم "الضرورة الفيزيقية Physical Necessity" كالتي بين العلة والمعلول، أو كالضرورة عند الرواقين التي هي عندهم "تشخيص لمبدأ النظام والقانون العقلي"[(٢)]، وإنما هي ضرورة نابعة من المادة حيث ينظر إليها كشيء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية.

مما تقدم نرى أن هناك أربعة أمور رئيسية ظهر العالم بسببها:

١. مثال العالم أو الحي بالذات.
٢. الصانع Demiurge
٣. العقل
٤. الضرورة

وسؤالنا الآن هو: أي هذه الأمور هو العلة الحقيقية للعالم، والذي يستحق أن نتكلم عنه كعلة أولى حقيقية؟

الحق أن هناك صعوبة في الإجابة عن هذا التساؤل الذي أثرناه، بحسب كلام أفلاطون، فقد اختلف الشراح في تحديد طبيعة الأمور الثلاثة الأولى، وعلاقاتها بعضها مع بعض، وهل هي شيء واحد أم أشياء مختلفة؟ أما الضرورة فواضح مما تقدم أنها علة مادية وليست علة فاعلة، وقد أطلق عليها أفلاطون اسم العلة الشاردة، كما تقدم، ولكننا هنا سنتكلم عن الصانع كعلة أولى حقيقية للعالم، وذلك لأنه العلة الفاعلة لهذا العالم، وهو أظهره لأنه خيّر وخال من الحسد[(٣)]، فالصانع أولا قرر صنع العالم لأن طبيعته خيّرة، ثم فكر بعد ذلك في مثاله، وأخضع الضرورة Necessity للإقناع العقلي الذي هو تعبير عن فعل الصانع العقلي، وقد أطلق أفلاطون على هذا الصانع لفظ الإله، وفيما يلي مزيد من الإيضاح حول:

الإله عند أفلاطون:

يُعتبر أفلاطون "أول من أدخل فكرة الإله في الفلسفة لأول مرة"[(٤)]، هذا ما يقوله بيرنت،

---

(١) بيرنت: ص٣٤١.
(٢) تايلور، ص٤٥٥.
(٣) طيماوس: ٢٩هـ، ريفو، ص٢١١، كورنفورد، ص٣٣.
(٤) بيرنت، ص٣٣٦.

وأغلب الظن أنه يقصد أن أفلاطون أول من بحث في مسألة الإلة بحثاً فلسفياً لإثبات وجوده والتعرف على صفاته.

وقد برهن أفلاطون على وجود الإلة عن طريق الحركة، فنحن نرى الأجرام السماوية تتحرك أفضل الحركات وهي الحركة الدائرية، ولا بد لهذه الحركة أن تكون ناتجة عن نفس Soul ، بل عن أفضل النفوس لأنه ينشأ عنها أفضل الحركات، وهذه الأجرام لو لم تكن مزودة بنفوس لكانت حركاتها مستقيمة، ولكن وجود النفوس هو الذي زودها بالحركة الدائرية المنتظمة[1].

هذه النفوس يسميها أفلاطون آلهة Gods ، ويطلق على أفضلها جميعا لفظة إله God [2].

وفي **طيماوس** يبين لنا أفلاطون أن العالم له صانع وعلة ويطلق عليه لفظة "الديمرجوس Demiurgus " فهو علة فاعلة تستطيع إحداث حركات في المادة المشوشة المضطربة تنتج عنها الموجودات، لكننا لا نستطيع وصف إله أفلاطون بأنه خالق Creator، كما ذهب إلى ذلك تايلور A.E.Taylor في شيء من التكلف، حيث يرى أنه كان في تفكير أفلاطون مفهوم الصانع، على اعتبار أنه خالق بالمعنى الكامل للكلمة، وذلك، في نظر تايلور، لعدم وجود ظروف خارجية مفروضة على إرادته، بالإضافة إلى أنه (أي أفلاطون) يفسر وجود العالم الطبيعي بخيرية الصانع The Maker's Goodness [3]

والواقع أن هذا الرأي فيه تكلف كبير، بل هو وصف لشيء لم يكن ليخطر على بال أفلاطون. فأولا: هناك، عند فيلسوفنا، قيود مفروضة على الصانع من الخارج تحدُّ من سلطانه وتمنعه من تحقيق غرضه كاملا، فهناك المثال أو النموذج الذي صنع العالم بحسبه[4] وهناك الضرورة المتمثلة في عدم طواعية المادة اللامتعينة لهذا الصانع طواعية تامة، وتقف كذلك في طريق تحقيق غرضه كاملا[5]. وثانيا: فيما يتعلق بخيرية الصانع وصلاحه وخلوه من الحسد،

---

(١) بيرنت، ص٣٣٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تايلور، ص٤٤٤.

(٤) طيماوس: ٢٩ أ – ب، ريفو، ص ٢٠٩، كورنفورد، ص٢٣.

(٥) انظر: بيرنت ص ٣٤١. ورسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الترجمة العربية، ص٢٣٨، ٢٤٢.

وهي السبب في إيجاد الصانع لهذا العالم[1]، فإنها حقا صفات تليق بالإله الخالق، ولكن الخيرية والصلاح وحدهما لا يعطيان مفهوم الخالق، بل لا بد من اتصافه بالقدرة الكاملة المطلقة التي تبدع بذاتها ولا تجبرها القيود التي لاحظناها عند أفلاطون.

الحق أنه لا يصح أن نفترض أن أفلاطون يعني بالإله ما يعنيه الإله في الأديان السماوية، ولا حتى ما يعنيه المؤلهون المحدثون[2] Deists من الكلمة، وأن أفلاطون – كما يتحدث هو عنه- إله شخصي، وهو نفس حية ذات عقل وهو ليس صورة Form[3]، وهو يحرك ذاته، كما هو محرك يوجد بتحريكه أفضل الحركات[4]، وهومسئول عن حدوث النظام، وليس مسئولا عن الفوضى والاضطراب الذي يحدث في العالم، كما أنه ليس موضوعا للعبادة، كما في الأديان السماوية[5].

أما مسألة التوحيد وتعدد الآلهة، فلم تكن مشكلة لا عند أفلاطون ولا عند اليونان، بوجه عام، وأفلاطون – كما تخبرنا **طيماوس** – يتكلم عن آلهة ثانوية هي أقل مرتبة وشأنا من الصانع، وهم بمثابة مساعدين له، ومع هذا فطبيعتهم إلهية[6].

وإذن لا نستطيع القول بأن أفلاطون كان موحدا لقوله بإله رئيسي أو إله هو أكبر الآلهة، وذلك لأنه رغم تميزه عن الآلهة الأخرى، فإن طبيعتها من نوع طبيعته، وهي تقوم بأعمال تشبه مهمته الرئيسية.

على أن قول أفلاطون بآلهة ثانوية ينطوي على مشكلة لم يقدم لها فيلسوفنا حلا، وهي طبيعة هذه الآلهة، هل هي مخلوقة حادثة، أم هي، مثلها مثل الإله الرئيسي، أزلية؟ يذكر لنا

---

(١) طيماوس: ٢٩هـ، ريفو، ص٢١١، كورنفورد، ص٣٣.

(٢) هناك مؤلهون يقولون بإله، لكنه أوجد العالم وتركه فهو لا يتدخل في نواميس الكون، والعالم يجري على قوانينه، ولا يقولون بالوحي أو بعناية إلهية، وهناك وهؤلاء مؤلهون آخرون يقولون بوجود إله وبعلاقة بين الإله والعالم وبإمكان الوحي وبوجود العناية الإلهية.

(٣) تايلور، ص٤٤٢، بيرنت، ص٣٣٧.

(٤) أفضل الحركات عند أفلاطون هي الحركة الدائرية حول مركز ثابت.

(٥) انظر شرح كورنفورد، ص٣٧-٣٨.

(٦) انظر: طيماوس ٤٠هـ- ٤١د، ريفو، ص٢٣٩-٢٤٢، كورنفورد، ص١٣٨-١٤٠.

أفلاطون في مواضع متفرقة[1]، أن الكلام عن هؤلاء الآلهة فوق طاقة الإنسان، وأننا في جهل كامل فيما يتعلق بأصلهم، ولكنه رغم تأكيده لهذا القول، يرى في محاورة **طيماوس**، أن علينا أن نأخذ معلوماتنا عن هؤلاء الآلهة عن طريق أبنائهم ومن هم من سلالتهم، حتى ولو كان كلامهم "دون أدلة احتمالية أو براهين قاطعة"[2]، وأن نصدق ما يتخيله الشعراء من أن هذه الآلهة مولودة، وأن الأرض هي الأم التي ولدت من فلك السماء ولدين، ثم ولد لهذين أولاد، وهكذا حتى أصبحت سلالة كبيرة عديدة تشمل على الأبناء والأحفاد[3].

ونجد في **طيماوس** أيضا أن صانع العالم يخاطب هذه الآلهة مبينا لهم حقيقتهم بأنهم محدثون، ولذلك فهم بطبيعتهم ليسوا خالدين، لكنه لن يفنيهم ولن يميتهم[4]. هذا الكلام المذكور في **طيماوس** عبارة عن أسطورة وكلام شعراء، كما يقول أفلاطون نفسه بعيد جدا عن الطابع العلمي، أو الفلسفي، وهذا هو الطابع العام **لطيماوس** بأكملها.

ومن المشكلات في فلسفة أفلاطون، فيما يتعلق بمسألة الإله، علاقة الإله بمثال الخير، وإن توضيح هذه العلاقة ليس أمرا سهلا، فقد اختلف الشراح قديما وحديثا في هذه المسألة: هل يعتبرون أن الإله هو مثال الخير، أم هو شيء آخر غيره، وعندئذ فأيهما خاضع للآخر؟

يرى البعض مثل تسلر Zeller أن مثال الخير هو الصانع (الإله) نفسه، بينما نجد شارحا آخر مثل بروشار Brochard، يرى أن "الصانع" هو نفسه مركب من المثل وأنه من ثم لا يعود إلى مثال الخير[5]، وبعض الباحثين المتأخرين "جعلوا مثال الخير الإله الأسمى وجعلوا صانع العالم خاضعا له"[6].

والواقع أن النصوص لا تقدم حلا متماسكا لهذه المسألة، فأفلاطون كان يتكلم عن صفات الإله بحسب المناسبات، فهو أحيانا الصانع الأول، وهو الخير الأسمى، وهو النموذج

---

(1) **طيماوس**، ١٤٠، الجمهورية ٣٦٤هـ، كريتياس: ١٠٧ أ–ب .

(2) **طيماوس**، ١٤٠، ريفو، ص٢٣٩، كورنفورد، ص١٣٨.

(3) المصدر السابق.

(4) **طيماوس** ٤١ ب، ريفو، ص٢٤١، كورنفورد، ص١٤٠.

(5) مقدمة ريفو لطيماوس، الترجمة العربية، ص٥٣، وانظر كذلك بيرنت ص ٣٣٧.

(6) بيرنت، ص٣٣٧.

الثابت الأزلي، ولذا نجد من النصوص ما يؤيد كل رأي من آراء الشراح على اختلافها.

ونرى أن السبب في غموض أفلاطون وكلامه المتناقض الذي نتج عنه اختلاف الشراح، قد يعود إلى الظروف التي كانت تحيط به، لأن الحديث عن آلهة غير الآلهة المعروفة عند اليونان في عصره لم يكن حديثا سليم العواقب. وقد كان أفلاطون يقول: "إن المعرفة الخاصة بالإلهة معرفة لا تقال مطلقا إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها حديثا عاما"[١].

وقد يكون هذا سببا في استخدام أفلاطون أسلوب الأسطورة الخيالي الذي يحتمل التأويلات المختلفة، وكذلك قد يكون من أسباب غموض أفلاطون وتناقضه في بعض الآراء، أنه لم يكن لديه تصور واضح وكاف لحقيقة الإله وطبيعته، فحاول إتمام هذا النقص بأسلوب الأسطورة الخيالي، خاصة وأنه يبين في محاورة طيماوس، أننا في الأمور الإلهية لا نستطيع الوصول إلى المعرفة الكاملة بسبب نقص طبيعتنا البشرية.

وهذا ما نرجحه، لأن التصور الأكمل لحقيقة الألوهية جاء مع الأديان المنزلة وخاصة المسيحية والإسلام بعد أفلاطون بكثير.

المقارنة بين علّة العالم عند أفلاطون والكندي

البحث عن العلة الحقيقية للعالم هو موضوع الفلسفة الأولى عند الكندي، التي هي أشرف فروع الفلسفة لشرف موضوعها.

والبحث في هذه المشكلة، كان قديما ولا زال، جوهر البحث الفلسفي الميتافيزيقي، وقد انقسم الفلاسفة إلى مذاهب مختلفة بحسب تصورهم لهذه العلّة[٢]، فهناك المؤلهون وهؤلاء فيهم من يرى إلها واحدا أو آلهة، وهناك أصحاب وحدة الوجود، وهناك الملاحدة الذين لا يقرّون بوجود علة أولى.

والمقارنة بين الفلاسفة في هذه المشكلة تبرز أكثر من غيرها من المشاكل الفلسفية، مدى

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **افلاطون**، القاهرة ١٩٤٤، ص٢٣٧.

(٢) بطبيعة الحال لا نقصد هنا القول بأن هذه هي المسالة الوحيدة التي تصنف بحسب المذاهب الفلسفية، فهناك اعتبارات أخرى يمكن ان تصنف هذه المذاهب وفقاً لها، لكن اختلاف الفلاسفة في تصور هذه المسألة هو إحدى المسائل التي تصنف المذاهب تبعاً لها.

استقلال كل منهم في تفكيره الفلسفي ومدى تأثر واحدهم بالآخر، ولذا سنبني جزءا كبيرا من حكمنا وتقويمنا لفلسفة الكندي ومدى ما فيها من أصالة على المقارنة بينه وبين أفلاطون أولاً، وبينه وبين أرسطو ثانياً، في هذه المشكلة التي تعتبر جوهر التفكير الفلسفي الميتافيزيقي.

وسنجعل المقارنة هنا في نقاط جزئية تحريا للدقة والوضوح، وفيما يلي عرض لهذه النقاط مع المقارنة:

١) يؤكد أفلاطون في **طيماوس** مبدأ العلية، وهو أن كل شيء يحدث أو يتكون لا بدّ له من علة، ولذلك فللعالم علّة[١]، وهي بطبيعتها سابقة على معلولاتها[٢].

وهذا المبدأ يقرره الكندي أيضا بأسلوب أكثر وضوحا مما عند أفلاطون، فهو يقرر وجود علة لكل ما هو حادث أو متكون، كما أثبت أن علة كون الشيء لا تكون من ذاته[٣]، وأن العلة أشرف من المعلول وأسبق منه[٤]، وعلى ذلك فعلة وجود العالم أو حدوثه ليست من ذاته، بل هي خارجة عنه وأشرف منه وأسبق.

ب) علة العالم عند أفلاطون هي ما أسماه الديمرجوس أي الصانع، وهو علة فاعلة، لكن فعلها ليس خلق الأشياء عن عدم، وإنما هو صنع العالم بحسب نموذج أو مثال من مادة لا متعينة يمارس عليها فعله.

أما علة العالم عند الكندي فهي "الواحد الحق" المبدع (الكل)، الممسك كل ما أبدع"[٥]، وهو الله جل ثناؤه، وهو علة فاعلة وفعلها هو إبداع العالم، أي خلق هذا العالم أو إيجاده عن العدم بعد أن لم يكن، دفعه ولحدة بلا زمان.

فهنا فرق بين تصور العلة الأولى عند أفلاطون وعند الكندي، فهو عند الأول "مصمم نماذج العالم أو مثله"[٦]، يمارس عمله على مادة موجودة قديمة أما عند الكندي فهو مبدع وخالق

---

(١) طيماوس ٢٨ أ، ٢٩ د، ٤٦هـ وغيرها من المواضع.

(٢) محمد غلاب: **مشكلة الإلوهية**، دار إحياء الكتاب العربية، ط٢، ١٩٥١، ص٣١.

(٣) انظر: **رسائل الكندي**، ج١، ص١٢٣ و ١٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٤٢.

(٥) المصدر السابق، ص١٦٣.

(٦) هنري توماس: **أعلام الفلسفة كيف نفهمهم**، ترجمة متى أمين ومراجعة وتقديم زكيب نجيب محمود، دار النهضة ←

لهذا العالم عن عدم، وفرق كبير بين صانع وخالق.

والحق أن العقلية اليونانية لم تكن تتصور كون شيء يمكن أن يأتي من لا شيء[١]، وهذه الفكرة، أي الخلق عن عدم، ظهرت مع الأديان المنزلة وعند فلاسفة هذه الأديان.

ج) علة العالم عند أفلاطون لها ما يشابهها في طبيتها وفي وظائفها، وهي الآلهة الثانوية التي تساعد الصانع في إنجاز صنع أجزاء من العالم[٢]، وطبيعة هذه الآلهة تشبه طبيعة "الصانع" وإن كان الصانع أفضلها جميعها وأعظمها[٣]، وهذه الآلهة الثانوية هي النفوس التي تحرك الأجرام السماوية، وليس الصانع أو الإله عند أفلاطون إلا نفسا منها، لكنها النفس الأعظم التي تحرك العالم ككل.

أما عند الكندي فعلة العالم الحقيقية لا تشترك في شبه حقيقي مع أي شيء آخر في هذا الكون، فطبيعتها "وحدة محض" لا كثرة فيها البتة بجهة من الجهات[٤]، بينما كل وجود عداها فيه كثرة بجهة ما أو بأكثر، وفعل هذه العلة الحقيقي هو إبداع الموجودات أو العالم، عن ليس (عن العدم)، كما أن هذه العلة هي الممسكة لهذا العالم وما فيه، وكل شيء يخلو من إمساك هذه العلة يعود إلى الاندثار والفناء[٥]، وهذه الأفعال خاصة بالعلة الأولى لا يشاركها فيها أي من الموجودات.

د) من صفات علة العالم (الصانع) عند أفلاطون أنه نفس "وأنه متحرك"[٦]، أو أنه كان متحركا، ثم بعد صنع نفس العالم وتوزيع المهمات على الآلهة الثانوية أخلد إلى الراحة[٧].

أما عند الكندي فالعلة الأولى ليست نفسا[٨] ولا عقلا[٩] وليست حركة[١٠] أو متحركا،

← العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤، ص١١٨.

(١) قرر هذه الحقيقية كثير من المؤرخين ومنهم تسلر Zeller في كتابه: Cutlines of the History of Greek Philosophy, Trans by "Greek into Arabic, Oxford, 1963, P. 13".

(٢) انظر فيما سبق.

(٣) انظر فيما سبق.

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) رسائل الكندي، ج١، ص١٦٢.

(٦) هنري توماس: أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص١١٨.

(٧) البيرريفو: مقدمة طيماوس (الترجمة العربية)، ص٥٤.

(٨) انظر فيما سبق.

(٩) انظر فيما سبق.

(١٠) انظر فيما سبق.

كما عند أفلاطون.

والواقع أن الكندي، فيما يتعلق بالعلة الأولى للعالم، ينطلق من مبدأ أساسي في الدين الإسلامي هو التوحيد والتنزيه، وقد عبر القرآن الكريم عن مبدأ التنزيه هذا بقوله تعالى في وصف الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١]، ولقد أعطى الكندي هاتين المسألتين ما تستحقانه من الاهتمام في نظره، بينما لا نجد عند أفلاطون اهتماما بهذه المسائل وبحثها، ومن هنا نجد أثر العقيدة الإسلامية في تصوّر الكندي للعلة الأولى أو الله، بحيث لم يخرج الكندي عن مبادئ هذه العقيدة وأصولها في تصوره وبحثه الفلسفي في هذه المسألة.

هـ) للصانع عند أفلاطون صفات أخرى غير كونه علة فاعلة -كما ذكر آنفا- منها أنه خير، وأنه يخلو من الحسد[١] وأن له "صلاحا" يتجلى في "تنسيق أجزاء العالم تنسيقا منسجما"[٢].

أما الكندي، فيصف الله في أماكن متفرقة من رسائله على أنه "حائز لجميع صفات الكمال بالمعنى المطلق مثل الحكمة، والقدرة، والعلم، والإبداع، وغير ذلك من صفات الكمال"[٣]، لكن أهم ما يهتم الكندي بتأكيده من صفات العلة الأولى، هو تأكيد الوحدانية التامة له من كل وجه، وتنزيهه عن مشابهة أي من الموجودات شبها حقيقيا.

و) لا نستطيع اعتبار أفلاطون من الموحدين (أي القائلين بإله واحد) هو العلة الوحيدة لهذا الكون، وذلك لأنه يقول بوجود آلهة أخرى ثانوية تساعده في إنجاز صنع أجزاء من العالم، فهي تشبهه في عمله الرئيسي، فهو لا يختلف عنها إلا في الدرجة إذ هو أعظمها[٤].

أما الكندي فهو فيلسوف التوحيد الخالص التام من كل وجه، حيث العلة الأولى عنده وحدة محض لا كثرة فيها بجهة من الجهات[٥].

وفكرة التوحيد الخالص هو جوهر الدين الإسلامي الذي لا شك أن الكندي قد تأثر به في بحثه الفلسفي حول العلة الأولى، بل إن هذه الفكرة (التوحيد) كانت في أساس تفكيره منذ البداية.

---

(١) انظر فيما سبق.

(٢) البير ريفو: طيماوس واكريتيس، المقدمة، ص٥٣.

(٣) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١٦٢.

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) انظر فيما سبق الكلام عن العلة الأولى للعالم عند الكندي.

أما ما نجده عند الكندي من أن الفلك والأجرام السماوية هي العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد(١)، فليس معناه أن هذه العلل تشارك العلة الأولى في فعلها، فهذه العلل معلولات للعلة الأولى(٢)، التي هي الواحد الحق، مبدع الكل وممسك الكل، والذي رتب أجزاء الكل بحيث يكون "بعضها علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض"(٣)، فالعلة الأولى فعلها المميز لها هو الإبداع، أي الإيجاد عن عدم، أما العلل الفاعلة الأخرى ففعلها هو إحداث تأثيرات وتغيرات في أشياء موجودة كالاستحالة أو الكون والفساد، فهذه العلل، التي هي الأشخاص السماوية، يمكن اعتبارها عللا طبيعية(٤) تؤثر في معلولاتها بحسب نظام طبيعي" وقوانين حتمية، ولذلك فلا وجه شبه بين الآلهة الثانوية عند أفلاطون وبين الأجرام السماوية في تصور الكندي من حيث طبيعة عمل ووظيفة كل منهما.

ز) الإله (الصانع) عند أفلاطون إله شخصي، فهو نفس حية ذات عقل، وهو محرك يحرك ذاته ويحرك الفلك الأقصى(٥).

أما العلة الأولى أو الله، عند الكندي فليس إلها مشخصا – كما عند أفلاطون – إذ ليس هو بجسم ولا نفس ولا عقل، ولا تلحقه أية صفة من صفات الأشخاص(٦).

ح) علة العالم (الصانع) عند أفلاطون، ذات طبيعة غامضة – كما وصفه هو – ولذلك اختلف شراحه في توضيح طبيعته وعلاقاتها، من ذلك علاقته بمثال الخير وهل هو مثال الخير أم هو شيء آخر غيره، وهل هو فوق المثل أم هو واحد منها، مما ثار حوله جدال طويل عند شراحه على مر العصور، ويرجع هذا الغموض إلى أسلوب أفلاطون الأسطوري الشعري في كثير من المواضع، كما في **طيماوس**، وإلى النصوص المتفرقة التي تتكلم عن الإله في مواضع شتى من

---

(١) انظر: رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي، ج١، ص٢١٤-٢٣٧.

(٢) انظر الكلام عن العلة الأولى عند الكندي فيما سبق، وانظر أيضا: رسائل الكندي، ج١، ص٢١٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣٧.

(٤) العلل الطبيعية عنده أربع هي: عنصرية (مادية)، صورية، فاعلة، وتمامية (غائية) وهو يشبه في هذا أرسطو. انظر: المصدر السابق، ص٢١٧.

(٥) انظر فيما تقدم.

(٦) انظر فيما تقدم صفات العلة الأولى عند الكندي.

مؤلفاته، كلاما مختلفا[1].

أما عند الكندي فلا نجد غموضا والتباسا كما عند أفلاطون، فهو يفرد جزءا من رسالته **في الفلسفة الأولى** للحديث عن العلة الأولى (الله) وتحديد مفهومها وصفاتها[2]، كما يخصص رسالة خاصة[3] في بيان فعلها الأساسي الذي هو الإبداع، مما يجعل رأي الكندي في الله واضحا محددا وأبعد من أن يكون موضع خلاف كبير بين الباحثين – كما رأينا عند شراح أفلاطون –.

ط) هناك نقطة يشترك في تقريرها أفلاطون والكندي، وهي عدم إمكان معرفة طبيعة وماهية علة العالم معرفة تامة، لقصور العقل البشري عن إدراك الأمور الإلهية إدراكا تاما على الحقيقة[4].

ولو أردنا أن نلخص المقارنة السابقة بين أفلاطون والكندي في هذه المسألة الفلسفية الهامة، لقلنا إن تصور الكندي لعلة العالم أوضح بكثير من تصور أفلاطون وأقل غموضا، كما أن تصور الكندي مستمد في أساسه وجوهره وكثير من تفاصيله من الدين الإسلامي، مما نشعر معه بأن الكندي كان يخالف آراء أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان في هذه المسألة مخالفة واعية مقصودة، برغم أن الكندي استخدم في بحثه عن العلة الأولى منهجا سليما لإثبات وجود الله والتعرف على صفاته، وهو البحث في هذا العالم وطباعه، فكان ما وصل إليه الكندي في بحثه متفقا مع العقيدة الإسلامية وتصورها للخالق كما تظهره كثير من آيات القرآن الكريم[5].

ولو أردنا البحث عن مدى تأثر الكندي، في هذه المسألة، بأفلاطون لوجدنا أن هذا التأثر لا يتجاوز كثيرا تأثره بروح البحث، أقصد الاهتمام بالبحث عن علة للعالم ومحاولة تحديد

---

(١) انظر فيما سبق.

(٢) انظر ذلك في رسالته في **الفلسفة الأولى**، رسائل الكندي، ج١، ص٩٧-١٦٢.

(٣) وهي الرسالة التي عنوانها: **الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز** المنشورة في الجزء الأول من الرسائل، ص١٨٢-١٨٤.

(٤) انظر بخصوص أفلاطون فيما سبق، وانظر تعريف الكندي للفلسفة في كتاب **الفلسفة الأولى**، رسائل الكندي، ج١، ص٩٧، وكذلك رأي الكندي في الحق والحقيقة مقدمة الرسائل للناشر والمحقق الأستاذ أبي ريدة (ص٤٩-٥٢).

(٥) من ذلك قوله تعالى في وصف نفسه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ{١} اللَّهُ الصَّمَدُ{٢}﴾[الإخلاص:١-٢] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى:١١]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـهٍ إِلاَّ إِلَـهٌ وَاحِدٌ﴾[المائدة: ٧٣]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[ص: ٦٥]، وغير ذلك من الآيات التي تتكلم عن الله كثير.

صفاتها ووظائفها، كما أن هناك أثرا سلبيا يتجلى في الرد الضمني وغير المباشر على آراء أفلاطون، والذي تنطوي عليه آراء الكندي المخالفة لها.

فالكندي في تصوره لعلة العالم الحقيقية فيلسوف مستقل بقدر ما يمكن للفيلسوف أن يكون مستقلا في آرائه وتصوراته عمن سبقه، ولا شك في أن الكندي ضرب عرض الحائط بآراء أفلاطون خاصة، في هذه المسألة، مع علمه بها واطلاعه عليها، فهناك اختلاف بين تصوّر كل منهما لطبيعة هذه العلة وطبيعة فعلها، ومدى قدرتها وفاعليتها، ونوع علاقتها بالعالم، كما وضحنا في النقاط الجزئية آنفا.

المبحث الخامس: رأي أرسطو في علة العالم مع المقارنة برأي الكندي:

العالم في تصور أرسطو، أزلي أبدي، ولذلك ليست العلة الأولى للعالم عنده، علة وجوده، وإنما هي العلة الأولى لحركته الأزلية الأبدية، وعلة الحركة محرك، ولذلك فإن أهم صفة تعبر عن حقيقة العلة الأولى عند أرسطو، هي أنها محرك.

إثبات وجود العلة الأولى:

مفهوم الحركة في فلسفة أرسطو من المفاهيم الأساسية وإثباته لوجود العلة الأولى يستند إلى هذا المفهوم، فقد أثبت أرسطو – كما تقدم – أن الحركة أزلية أبدية[١]، وهذه الحركة هي حركة السماء، والأجرام السماوية، وهذه هي نقطة البداية في استدلاله على وجود العلة الأولى[٢].

هذه الحركة الأزلية الأبدية تستلزم محركا أزليا، ذلك أن كل حركة تحتاج إلى متحرك ومحرك في نفس الوقت، ولكن سلسلة الحركات والمتحركات "لا تسير إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يكون هناك محرك أول"[٣]، ويجب أن يكون غير متحرك، ويكون هو علة الحركة الأزلية الأبدية.

صفات العلة الأولى:

أولى صفات العلة الأولى عند أرسطو، بعد كونها محرك أول لا يتحرك، هو أنها أزلية

---

(١) انظر فيما تقدم.

(٢) انظر: ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة اللام الصفحة ١٠٧٢ أ س ٢٣-٢٤ (حسب ترقيم بيكر). وانظر نفس الموضع في الترجمة العربية القديمة التي نشر الأستاذ عبدالرحمن بدوي قسما منا في كتابه: أرسطو عند العرب، ص٥٥.

(٣) أرسطو: الطبيعة، ٢٤٢ أ ٢٠-٢١.

أبدية، لأنها علة الحركة الأزلية الأبدية ولو كانت غير ذلك لانقطعت هذه الحركة[1].

وهذا المحرك واحد لأن الحركة التي هو علتها حركة متصلة والاتصال يفترض الوحدة[2]، وهو أيضا غير منقسم لأنه لا عظم له، أي إنه محرك لا مادي، لأنه لو كان عظما فإما أن يكون متناهيا أو غير متناه، وفي الحالة الأولى يستحيل أن يحرك حركة لا نهائية إذ هو متناه، والحالة الثانية لا وجود لها لأنه من المقرر عند أرسطو عدم إمكان وجود عظم لا نهائي بالفعل[3].

وهو موجود بالفعل دائما، لأن ما هو بالقوة قد يفعل وقد لا يفعل، وفي هذه الحالة ستنقطع الحركة التي أثبت أرسطو أنها أزلية، ولذلك فالمحرك الأول فعل خالص من جميع وجوهه[4].

وبما أن هذا المحرك لا مادي وهو فعل محض فهو إذن بسيط لا تركيب فيه[5].

وهذا المحرك الأول اللامادي صورة خالصة، وهو عقل، لأن العقل هو أحسن ما في الوجود[6]، وهو حي بأسمى معاني الحياة، لأن كون العقل بالفعل هو الحياة والإله هو هذا العقل[7].

وهذا المحرك الأول كامل، فهو يحرك العالم من حيث هو كمال مطلق، وهو غاية الموجودات كلها التي تصبو إلى كماله، ولكماله وكونه عقلا فإن معقوله لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير ذاته[1]، لأن تعقله لغيره ينقص من كماله وسموه، فهو لذلك عقل وعاقل ومعقول، معنى العقل فيه والمعقول واحد[2]، ولذلك فهذا المحرك الأول لا يعلم من أمر الموجودات في

---

(١) أرسطو: الطبيعة، ٢٥٩أ ٨-١٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٥٩أ ٣-٥.

(٣) نفسه: ٢٦٦ أ ٢٤-ب ٦، ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ١٠٧٣-أ ٤-١٢.

(٤) ما بعد الطبيعة: ١٠٧١ أ ١٢-١٨.

(٥) المصدر السابق، ١٠٧٢ أ ٣٢-٣٤.

(٦) المصدر السابق، ١٠٧٢ ب ٢٠-٢٦.

(٧) المصدر السابق، ١٠٧٢ ب ٢٦ ٢٧.

(١) المصدر السابق، ١٠٧٢ ب ٢٠-٢٢.

(٢) المصدر السابق، ١٠٧٤ ب (السطر الأخير).

العالم شيئا[1]، وأما تعقله لذاته فهو فعل لذيذ وفاضل[2].

علاقة العلة الأولى بالعالم:

عرفنا أن هذه العلة علة محركة للعالم، وهذه هي العلاقة الأساسية بين المحرك الأول الذي لا يتحرك والعالم، وهذا التحريك لا يتم عن طريق المماسة بينه وبين العالم وإنما يحرك عن طريق العشق[3]، أي عشق العالم وشوقه للمحرك الأول، الذي هو الكمال والعقل والصورة الخالصة والغاية التي تصبو إلى كماله سائر الموجودات، وهذا العشق ينتج عنه الحركة الدائرية الأزلية للعالم.

وقد أشرنا آنفا إلى أن هذا المحرك الأول لا يعلم من سر العالم شيئا فموضوع علمه وتعقله هو ذاته، إذ إن تعلق علمه بشيء من موضوعات هذا العالم ينقص كماله.

وعلى ذلك يمكن اعتباره محركا سلبيا حيث لا يقوم بأي فعل إيجابي في العالم، ومع ذلك فهو عند أرسطو علّة النظام والخير في هذا العالم، فالنظام موجود في العالم وهذا هو الخير، والمحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو الإله موجود، وليس سبب النظام في العالم هو العالم وإنما سببه هو هذا المحرك الأول، تماما كما يكون رئيس الجيش سبب وجود النظام في جيشه[4].

ومن الأمور التي لم يوضحها أرسطو: علاقة الطبيعة بالمحرك الأول الذي لا يتحرك وهو عنده الإله، ونرى أن أرسطو وإن كان لم يتعرض لهذه النقطة مباشرة، إلا أنه يمكن استخلاص رأيه فيها بعد أن وضح لنا أن الطبيعة مبدأ حركة ذاتية في الأجسام، وأن المحرك الأول الذي لا يتحرك هو علة للحركة من حيث هو معشوق وغاية، لا من حيث صدورها عنه بفعل ما منه، فهو ساكن ومكتف بذاته، ولذلك فالعلاقة الموجودة بين الطبيعة وبين إله أرسطو هي أن هذه الطبيعة تتجه في كل ما يصدر عنها، نحو هذا الإله، وسنرى عند الكلام عن الغائية فيما يلي، أن الغائية التي تنطوي عليها طبيعة الموجودات لا تعود إلى فعل خالق أو منظم خارج العالم، وإنما هي غائية باطنة في الطبيعة، ولعل عدم وجود علاقة مباشرة بين الطبيعة والإله أكثر مما ذكرنا،

---

(1) ما بعد الطبيعة، ١٠٧٤ ب ٣٠ – نهاية العمود.

(2) نفسه: ١٠٧٤ ب ٢٥.

(3) نفسه: ١٠٧٢– ب ١–١٥.

(4) ما بعد الطبيعة، ١٠٢٥– أ ١٠–١٦.

هو الذي جعل تسلر Zeller يصف العلاقة بين الطبيعة والمحرك الأول، في مذهب أرسطو، بأنها غير واضحة.

المقارنة بين أرسطو والكندي في تصورهما لعلة العالم

البحث في هذه المسألة هو الموضوع الرئيسي للفلسفة الأولى عند أرسطو وعند الكندي، في هذه المسألة يتبين الفرق بين التفكير الميتافيزيقي عند كل من الكندي وأرسطو.

فتفكير أرسطو في هذه المسألة يظهر فيه بعض العناصر الخيالية [1]، وتسري في تفكيره الروح الفنية اليونانية [2]، بينما نجد الكندي يتبع المنهج العقلي الدقيق مبتعدا عن العناصر الخيالية- كما وضح في مقدمة كتابه **في الفلسفة الأولى** [3]- حيث إن البحث في علة العالم من المباحث التي موضوعاتها "لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى" [4].

وهذه المسألة في حقيقة أمرها مسألة دينية فلسفية وعلمية كبرى، وقد فهمها الكندي على هذا الأساس فأعطاها ما تستحقه من عناية في البحث كفيلسوف.

ولسنا ننكر أنه كان في أساس تفكير الكندي في هذه المسألة الرأي الديني بحسب الإسلام، بل يمكن أن نقول إن هذا الرأي الديني هو الذي قاد أبحاث الكندي ووجهها نحو هدفها في هذه المسألة.

ولكننا يجب أن نذكر أن الكندي كان يعالج هذه المسألة معالجة فلسفية على اعتبار أنها مشكلة فلسفية خالصة، فإن كان الدين قد أثار أمامه هذه المسألة، فإن بحثه فيها كان بحثا خالصا، ولذلك يمكن اعتبار الكندي من وجه ما بين المؤلهين العقليين.

أما أرسطو فلا ننكر اهتمامه بهذه المسألة، لأنه خصص لها إحدى مقالات كتابه **ما بعد الطبيعة** وهي مقالة اللام، وقد اعتبر أرسطو من المؤلهين الطبيعيين [1]، وهذه المقالة تعتبر حجر

---

(١) من هذه العناصر الخيالية القول بتحريك العلة الأولى للعالم عن طريق الشوق والعشق.

(٢) أبو ريدة: **رسائل الكندي**، جـ١، المقدمة، ص٨٠ (١٥).

(٣) انظر كلامه عن الطريقة التي تناسب البحث في الموضوعات الميتافيزيقية، **الرسائل**، جـ١، ص١١٠-١١٢.

(٤) المصدر السابق، ص١١٠-١١٢.

(١) انظر ازفلد كوليه: **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، ص٢٣٥، ٢٣٦.

الأساس في ميتافيزيقا أرسطو[١]، وهو كذلك يعتبر مسألة البحث عن العلة الأولى مسألة فلسفية دينية مع اعتبار الفارق بين ديانة اليونان في ذلك الوقت وبين الدين الإسلامي.

وسنحاول في المقارنة بين ارسطو والكندي في هذه المسألة إظهار أوجه الشبه والاختلاف عن طريق تقسيم هذه المقارنة إلى نقاط جزئية توخيا للدقة والوضوح.

١) إثبات وجود العلة الأولى:

يعتمد أرسطو في إثباته للعلة الأولى على مبدأ عدم إمكان تحقق التسلسل اللانهائي بالفعل وضرورة الوقوف في سلسلة العلل عند علة أولى، وعند محرك أول لا يتحرك في سلسلة المحركات والمتحركات[٢].

أما طريق الكندي لإثبات وجود العلة أولى فهي تعتمد على بحثه الذي أثبت فيه حدوث العالم، وعلى المبدأ الذي ينص على أنه لابد للحادث من محدث، وقد بيّن الكندي أن هذا المحدث واحد، وأنه واحد حق.

فالواحد الحق هو العلة الأولى للعالم عند الكندي.

ولاشك أن طريق أرسطو في إثبات وجود العلة طريق منطقي سليم، لكن هذا لا يعني أن تصوره لطبيعة هذه العلة كان كذلك كما سنبين فيما يلي:

أما طريق الكندي فلاشك أنه كان طريقاً مبنياً على أساس سليم ومنهج واضح في ذهنه، وهو منهج نظر إليه الفلاسفة باحترام على مر العصور، وهو يتلخص في أن التعرّف على علة العالم والعلم بها ممكن عن طريق هذا العالم وما فيه من آثار دالة على هذه العلة[٣].

٢) وحدة العلة الأولى:

العلة الأولى عند أرسطو وعند الكندي واحدة وليست متعددة، ولذلك يمكن اعتبار أرسطو من الموحدين لقوله بإله "واحد أزلي أبدي لا يتغير"[١]، وهو العلة الأولى للحركة في العالم، فليس للعالم عند أرسطو علة موجده أو محدثة له لأنه عالم أزلي، أما الكندي فهو بلا شك

---

(1) Sir David Ross, **Aristotle**, P. 179.

(٢) انظر بحثه في هذه المسالة في كتابه الطبيعة (٢٥٦ أ ٤-٢٥٨ ب٨).

(٣) انظر كلام الكندي في هذه النقطة الوارد في رسالته في حدوث الأشياء ورسومها ضمن: رسائل الكندي، جـ١، ص١٧٤.

(١) محمد عبدالهادي أبو ريدة: الإيمان بالله في عصر العلم، عالم الفكر، العدد ١، المجلد ١، ص١٣٨.

على رأس الفلاسفة الموحدين لقوله بعلة أولى واحدة أزلية لا تتغير هي الواحد الحق، حيث الوحدانية الحقة ليست لموجود آخر غير هذه العلة الأولى، وما نجده عند الكندي من الاهتمام بالتوحيد الخالص المنزّه لا نجده عند أرسطو إذ قدم في ذلك أبحاثا لا نجد مثلها عند أرسطو في دقتها وطريقة معالجتها والبراهين المقدمة فيها، مما يجعلنا نقول بأن التوحيد عند الكندي يختلف في حقيقته عن التوحيد عند أرسطو، فهو عند الكندي توحيد مطلق وتنزيه خالص معا، بينما هو عند أرسطو توحيد فقط، أي إن العلة الأولى واحدة فقط.

وغير خاف هنا أثر الدين الإسلامي في تفكير الكندي، ذلك أن الدين الإسلامي دين التوحيد المطلق الخالص والتنزيه الشامل.

٣) طبيعة العلة الأولى وصفاتها:

أ- العلة الأولى عند أرسطو محرك لا يتحرك، لأنه لو كان متحركاً لكان علينا البحث عن علة حركته، وحينئذ نسير في التسلسل إلى ما لا نهاية، وهو ممتنع، وفي هذه الصفة إشارة إلى فاعليته الأساسية وهي التحريك.

أما عند الكندي فالعلة الأولى للعالم هي "الواحد الحق" الذي يتصف بصفات كثيرة: القدرة والحكمة والتدبير والإبداع، لكنه لا يشبه في الحقيقة أيا من الموجودات الأخرى، أما الفاعلية الأساسية لهذه العلة، عند الكندي، فهي "الإبداع"[(١)]، أي الإيجاد عن عدم في لا زمان "وبلا طينة"[(٢)]، ويمكن اعتبار هذا الفعل نوعا خاصا من أنواع الحركة، كما ذكر أبو حيان التوحيدي على لسان الكندي بأنه يرى أن هناك حركة خاصة هي "حركة الإبداع"[(٣)]، تشير إلى فعل الله الذي يتم بلا معاناة ولا كلفة ولا مادة ولا زمان، ونحن نميل إلى اعتبار " الإبداع" عند الكندي حركة خاصة- كما ورد في الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي[(١)]- ذلك أن الموجود بين أيدينا من رسائل الكندي يسمح لنا بهذا الاعتبار وإن كنا لا نجده يذكر هذا- فيما عندنا من رسائله-

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ج١ (رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز)، ص١٨٢-١٨٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٧٥.

(٣) انظر الكلام عن "الإبداع" فيما سبق، والكلام عن "حركة الإبداع" فيما سبق.

(١) انظر: أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، جـ٣، ص ص١٣٣، ١٣٤.

بشكل مباشر.

أما فيما يتعلق بحركة هذه العلة، فالكندي ينفي أن تكون العلة الأولى متحركة ويتضح هذا في تعريفه للعلة الأولى في رسالته في **حدود الأشياء ورسومها** بقوله: "العلة الأولى: مبدعة فاعلة متممة الكل غير متحركة"[1]، ومن هذا التعريف يتضح فرق كبير بين تصور أرسطو وتصور الكندي للعلة الأولى، فهي عند أرسطو مجرد مُحرك ومسبب للحركات الكونية، أما عند الكندي فهو مبدع للعالم وما يلازم وجوده من حركات.

ب- المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو يحرك العالم بطريقة خاصة وغير مألوفة في هذا العالم الطبيعي، فهي ليست عن طريق التماس بين المحرك والمتحرك، وإنما تتم هذه الحركة عن طريق شوق العالم لعلته الأولى، الذي هو خير محض والكائنات والسماء في اشتياق دائم إليه، وهذا الاشتياق من جهة العالم نحو علته هذه "هو فعل عشق أبدي"[2] ينتج عنه حركة دائرية حول المركز أزلية أبدية.

مثل هذا القول لا وجود له عند الكندي فالواحد الحق هو المبدع للعالم وهذا يعني إيجاده عن عدم بلا زمان، ووجود العالم كجرم يلازمه وجود الحركة أيضا، فالعالم وجد متحركا، والحركة في العالم مستمرة بحسب طبائع مادته التي تنطوي على نظام حركتها الطبيعي.

فعلى ذلك لا نستطيع أن نعتبر العلة الأولى بحسب تصور الكندي محركة للعالم بالمعنى الذي يوجد عند أرسطو، أي حركة العشق، وإنما هي محركة للعالم من حيث إنها العلة الأولى له وللحركة التي بدأت لحظة إبداع العالم، والتي أصبحت بعد ذلك تسير بحسب قوانين ثابتة تناسب طبيعة الأجسام المتحركة[1]، وقد وضح الكندي العلاقة بين العالم الذي يتحرك حركات منظمة وبين العلة الأولى بأنها طاعة أو سجود بالمعنى المجازي الذي شرحه في رسالة خاصة، بينما هذه العلاقة عند أرسطو علاقة عشق – كما تقدم-.

وما نجده عند الكندي من الكلام على أنواع الحركات هو ما نجده عند أرسطو، لكن ما

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، جـ١، ص١٦٥.

(٢) فالزر، ص١٧٠.

(١) انظر كلامنا عن الحالة الأولى للعالم عند الكندي فيما سيأتي.

قاله أرسطو عن ضرورة وجود المحرك الذي لا يتحرك وكيفية تحريكه للعالم لا نجده عند الكندي، لقد وضّح طريقة تحريك المحرك الذي لا يتحرك للعالم بالقول بالعشق الأزلي الأبدي من العالم نحو هذا المحرك[1]، وهذا العشق يسبب الحركة الأزلية الأبدية للعالم. وهنا نلاحظ تعارضا مع مفهوم الحركات الطبيعية عند أرسطو، وهي الحركات التي تتم نتيجة لطبائع مادة الجسم المتحرك وخصائصها، كحركة العناصر الخفيفة خارجا عن الوسط والثقيلة نحو الوسط وحركة الأجرام السماوية الدائرية حول مركز ثابت، فقول أرسطو بحركة العشق هذه يهدم مذهبه في العلم الطبيعي القائم على مفهوم الحركة وأنواعها وخصائصها وبخاصة الحركات الطبيعية، وأرسطو لم يتدارك هذا الذي وقع فيه فلم يبين لنا فيما إذا كانت الحركة الناتجة عن العشق تسير بحسب نظام وقوانين معينة، وهل لها علاقة بطبيعة مادة أو عنصر الأجسام المتحركة، أي إنه لم يربط بين حركة العشق هذه والحركات الطبيعية، ولاشك أن أرسطو اضطر إلى وضع تفسير لتحريك المحرك الذي لا يتحرك للعالم لكن هذا التفسير الذي وضعه أرسطو جاء قاصرا وخياليا لأن فيه بلا شك ابتعادا عن الواقع، ومثل هذا التعارض لا وجود له عند الكندي، فهو يلتزم بالقول بالحركات الطبيعية كأرسطو لكنه لم يقل بالعشق أو بتفسير آخر يعارض هذا المفهوم، ولهذا فلا وجود لمثل هذه العناصر الخيالية عند الكندي.

جـ- أزلية العلة الأولى: يرى أرسطو أن هذا المحرك الذي لا يتحرك يجب أن يكون أزليا، لأنه لو كان حادثا لما كانت الحركة أزلية، لكنها أزلية فهو إذن أزلي[1]، وكذلك يجب أن لا يصيبه أي تغير لأن هذا التغير قد يؤدي إلى انقطاع الحركة الأزلية المستمرة.

أما الكندي فيرى كذلك أن العلة الأولى أو الواحد الحق أزلي، وقد حدد الكندي مفهوم "الأزلي" تحديدا دقيقا وافيا بشكل أكثر مما عند أرسطو[2]، بحيث لا يدخل تحت هذا المفهوم أي من الموجودات غير الواحد الحق، بينما نجد عند أرسطو تعددا في الأمور الأزلية أو القدماء

---

(1) انظر: "مقالة اللام" من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (١٠٧٢ أ ٢٥ – ١٠٧٢ ب١٠). وانظر الترجمة العربية القديمة لهذه المقالة المنشورة في كتاب عبدالرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص٥، ٦.

(1) انظر: أرسطو، الطبيعة، ص٢٥٨، ص١٠ – ٢٥٩ أ ٢٠.

(2) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١١٣، ١١٤.

فالعالم والمحرك الأول غير المتحرك والحركة نفسها والزمان والهيولى والصورة، كلها أمور أزلية عند أرسطو، وهذا التعدد في القدماء لا وجود له في فلسفة الكندي.

د- المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو ليس كمية وغير منقسم، لأنه لو كان منقسما أو كمّاً فإما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا، والكم اللامتناهي مستحيل، والكم المتناهي لا يصدر عنه حركة لا نهائية[1].

أما الواحد الحق عند الكندي فهو كذلك في تصوره غير منقسم إذ هو وحدة حقيقية، كما أنه ليس كمًّا ولا ذي كمية، لأن الكمية تقبل الزيادة والنقصان فهي متكثرة[2].

ونلاحظ هنا الاتفاق بين الكندي وأرسطو في هذه الصفة، وواضح كذلك الاختلاف في طريقة إثبات هذه الصفة عند كل منهما.

هـ- يرى أرسطو أن المحرك الأول غير المتحرك موجود بالفعل دائما، ولذلك فهو فعل محض لأن الذي بالقوة قد يفعل وقد لا يفعل[3].

أما عند الكندي فنجد هذه الصفة مذكورة بمعناها لا بلفظها الذي يذكره أرسطو، فقد أورد في تحديده لمفهوم "الأزلي" أنه "لا ينتقل إلى تمام" وأنه "تام اضطرارا"[4]، كما نجد عنده معاني أكثر مما عند أرسطو تظهر في وصفه للواحد الحق بأنه "الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر"[1]، فهذا المعنى بلا شك يختلف كثيرا عن قول أرسطو عن العلة الأولى بأنها بالفعل دائما، فمعنى أرسطو لا يتجاوز معنى أنه موجود دائما بالفعل من أجل أن تستديم الحركة، بينما أوصاف الكندي تستوعب المعنى الذي قصده أرسطو كما توضح معاني أخرى، فمعنى الإمساك الذي ذكره الكندي هو أنه حفظ الوجود والهوية للموجودات، وهو معنى لا يوجد عند أرسطو، حيث لا ضرورة لهذا الإمساك حيث إن العالم أزلي أبدي.

---

(١) انظر: أرسطو، **الطبيعة**، المقالة الثامنة، الفصل العاشر، ٢٦٧ ب١٥-٢١.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١٥٣.

(٣) انظر البرهان الأول من براهين الكندي على حدوث العالم فيما تقدم.

(٤) رسائل الكندي، جـ١، ص ١١٤.

(١) المصدر السابق، جـ١، ص ١٦٢.

و- المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو، محرك لا مادي، وهو بسيط لا تركيب فيه وهو أشبه بكائن روحاني غير مادي مفارق لعالم الحس[1]، وهذه الصفة نجدها عند الكندي، فالعلة الأولى عنده لا مادية ولا جسمية، كما أنها لا تركيب فيها، إذ هي[2] وحدة حقيقية لا تنقسم، وهي برغم لا ماديتها "ذات حقيقية"[3].

ز- يرى أرسطو أن المحرك الأول الذي لا يتحرك يجب أن يكون عقلا بالفعل[4] أو عقلا محضا[5]، وموضوع تعقل هذا العقل هو تعقله لذاته، لأنه لا يليق به وبسموه وشرفه على العالم أن يتعقل العالم أو موجوداته الجزئية، ولذلك فلا علم للمحرك الأول – في تصور أرسطو – بالكون وما فيه من موجودات[6] وما يجري فيه من حوادث، لأن في هذا كله انتقاصا من سمو هذا المحرك.

أما الكندي، في هذه الصفة، فرأيه مختلف تماما عما وصف به أرسطو العلة الأولى فلقد نفى الكندي أن يكون الواحد الحق عقلا أو نفسا لأن هذا يستدعي الكثرة في الواحد الحق وهو لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات[7].

أما مسألة علم الواحد الحق بالعالم فلا شك أن رأي الكندي مخالف تماما لرأي أرسطو، فالواحد الحق، مبدع العالم وممسكه، وهو الذي نظم هذا العالم وأتقن "هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل"[1]، وفي هذا "أعظم دلالة على أتقن تدبير"[2] و"أحكم حكمة"[3]، ومن هذا نرى أن الواحد الحق في تصور الكندي، يتعلق

---

(١) محمد عبدالهادي، أبو ريدة: الإيمان بالله في عصر العلم، مجلة عالم الفكر، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، المجلد ١، العدد١، ١٩٧٠، ص١٧١.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٧٠.

(٤) ما بعد الطبيعة: ١٠٧٢ ب ٢٦.

(٥) محمد غلاب: الفلسفة اليونانية، ج٢، ص٣٧.

(٦) انظر: ما بعد الطبيعة، ١٠٧٤ ب ١٥ ١٠٧٥ أ.

(٧) رسائل الكندي، ج١، ص١٥٤، ١٥٥.

(١) المصدر السابق، ص٢١٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢١٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢١٥.

علمه بهذا العالم من حيث الإبداع والتنظيم والتريب والإمساك، وكذلك اندثاره بعد انقضاء مدته المقسومة، فهو إذن ليس علة سلبية كما عند أرسطو.

ح- وصف الكندي العلة الأولى بصفات أخرى، غير التي أوردناها في المقارنة آنفا لا نجدها عند أرسطو، ولعله لم يخطر بباله بحثها، ومن هذه الصفات أن العلة الأولى التي هي الواحد الحق، لا تقال الوحدة فيها بالإضافة بل إنها واحد مرسل[1] وكل ما يقال عن الموجودات فيما عدا الواحد فإنما يقال بالإضافة ولا يقال بالقول المرسل، وقد بحث الكندي في هذا بحثا طويلا لا نجد له شبيها عند أرسطو، بيّن فيه أن القول بوجود العظيم المرسل بالفعل أو بالقوة مستحيل، وكذلك القول بالقليل المرسل وسائر الصفات الكمية[2]، ثم دخل في البحث عن الواحد وبيّن أن الواحد ليس عدداً، وبين ذلك ببحث لا يخلو من صعوبة، وهو أدخل في مباحث فلسفة الرياضيات منه في مباحث الفلسفة الأولى، ولكن الكندي استخدم هذا البحث ونتيجته بقصد توضيح حقيقة العلة الأولى التي هي الواحد الحق، والعلة الأولى هي هدف الفلسفة الأولى عند الكندي.

ومن الصفات الأخرى التي وصف بها الكندي العلة الأولى ولا نجدها عند أرسطو أن الواحد الحق هو مفيد الوحدة للموجودات ومعطيها هويتها[3]، وهذه المهمة ليست للمحرك الأول غير المتحرك كما وصفه أرسطو.

وكذلك وصف الكندي العلة الأولى بأنه مبدع العالم وما فيه من موجودات، أي إيجاده عن عدم[1]، فهو معنى ليس عند أرسطو. بل إن أرسطو ينفيه نهائيا في قوله بقدم العالم، والعلة الأولى أيضا في تصور الكندي هو الممسك كل ما أبدع[2]، بمعنى أن وجود الموجودات يتوقف عليه، وقد يمكن مقارنة الإمساك بحسب ما عند الكندي، بثبات حال المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو التي ينتج عنها دوام العشق، وبالتالي دوام حركة العالم، فإذا اعتبرنا هذا الثبات نوعا من الإمساك فهو بلا شك إمساك سلبي، بينما معنى الإمساك عند الكندي إيجابي.

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص١٦١.

(٢) انظر عرضنا لهذا البحث الذي لا يخلو من طرافة وصعوبة في نفس الوقت فيما سبق.

(٣) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص١٦٢.

(١) انظر: المصدر السابق، ج١، ص١٦٢. وانظر أيضا رسالته في الفاعل الحق التام والفاعل بالمجاز الصفحات ١٨٢-١٨٤.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٦٢.

وقد وصف الكندي العلة الأولى بكثير من الصفات السلبية(١)، بجانب الصفات الإيجابية السابقة، كان غرضه منها تنزيه العلة الأولى عن مشابهة أي من الموجودات شبها حقيقيا، كما نجد عند الكندي تركيزاً على البحث في حقيقة الواحد وتأكيدا بالبراهين على أن العلة الأولى "واحد حق" مما لا يوجد مثله عند أرسطو، بمثل هذه الصورة التي عرضها الكندي، مع أن أرسطو بحث مسألة الواحد والكثير والوحدة والوجود(٢) في كتابه **ما بعد الطبيعة**.

ولهذا نستطيع القول إن بحث الكندي في صفات العلة الأولى كان يهدف إلى التوحيد الخالص والتنزيه الكامل لهذه العلة، ولكنه لم يضع هذه الأهداف كمقدمات أو قضايا مسلم بها، وإنما جعلها نتائج لبحث وصل إليها بعد أبحاث ومعالجات كثيرة.

وهنا يتضح أمامنا الدافع الديني وراء أبحاث الكندي المسلم، ويتضح دور الدين في إثارة المشكلات الفلسفية وفي الطريق الذي يسلكه الفيلسوف في معالجتها، ودوره أيضا في إكساب هذه المباحث المزيد من التعمق في البحث، بل أيضا الوصول في بعض الأحيان إلى حقائق علمية أو كونية أو القول بها على نحو حدسي بوقت سابق بكثير لاكتشافها عن طريق البحث العلمي التجريبي، ونجد هذا مثلا عند الكندي في مسألة تلازم الحركة والجرم والزمان وفي مسألة نسبية الحركة والسكون(٣)، (وقد بينا سابقا أنه قال بهذا على نحو حدسي تقريبا).

ولا يخلو كلام أرسطو من الدافع الديني أو العاطفة الدينية، بدليل أنه حرص على أن يجعل هذا الإله بعيدا عن أي نقص، فنفى عنه العلم بالكون وما فيه من جزئيات وموجودات، ولكن هذا الدافع وهذه العاطفة الدينية لا تصل إلى مستوى ما عند الكندي من القوة والوضوح والوعي بها.

٤) علاقة العلة الأولى بالعالم عند أرسطو والكندي:

العلة الأولى أو المحرك الأول غير المتحرك عند أرسطو – كما ذكرنا آنفا – عقل مفارق للمادة، أو صورة خالصة وفعله هو تعقل ذاته، وقد أشرنا إلى أن طريقة تحريكه للعالم هي عن

---

(١) انظر فيما سبق صفات الواحد الحق أو العلة الأولى.

(٢) انظر: أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة I، (ص ٣٠٣-٣٢٦) بحسب نشرة Warrington).

(٣) انظر تعليقنا على هذه المسألة فيما سبق.

طريق شوق العالم له، وقد نفى أرسطو وجود علاقة بين العالم وبين العلة الأولى غير علاقة العشق هذه، ولذلك فهو لا يعلم الأشياء وليس له عناية بالعالم أو تدبير لشؤونه لأن الموجودات متغيرة وفي علمه بهذه الموجودات انتقاص لكمال سموه، وهكذا يمكن اعتبار إله أرسطو الذي هو المحرك الأول الذي لا يتحرك ذاتا منعزلة عن العالم لا دخل لها فيه، فهذا الإله لا يخلق ولا يهتم بشئون العالم[1]، ومع ذلك يرى أرسطو أنه علة النظام الموجود في العالم[2]، وهذا النظام يتم عن طريق شوق الموجودات المختلفة للمحرك الأول هذا، حيث تترتب الموجودات وتترقى من طور إلى طور[3]، وهكذا فشوق العالم لعلته هو سبب الحركة الدائمة وسبب النظام في هذا العالم.

وهكذا فلا يوجد هناك أية علاقة إيجابية من ناحية المحرك الأول غير المتحرك بينه وبين العالم في تصور أرسطو.

أما عند الكندي فالأمر مختلف تماما، فالعلاقة قائمة وموجودة منذ لحظة وجود العالم حتى انتهاء مدة هذا الوجود، وهي علاقة إيجابية وليست سلبية كما عند أرسطو، فالعلة الأولى التي هي الله، مبدع هذا العالم وخالقه، وهو منظمه ومرتبه وصاحب التدبير فيه، وهو المعطي الموجودات طبائعها ومفيدها ما فيها من وحدة وكثرة، وهو الممسك عليها وجودها ما شاء ذلك، وهو بعد ذلك بيده وقدرته وإرادته إنهاء وجود هذا العالم واندثاره[1]، وهذه كلها علاقات إيجابية بين العلة الأولى والعالم من جانب هذه العلة، وهي، كما أشرنا ليست علاقة مؤقتة بفترة زمنية أو وقت معين يستريح بعدها الله أو العلة الأولى – كما هو إله أفلاطون[2] – وإنما هي علاقة دائمة طيلة المدة المقسومة للعالم، وهذا لا وجود له عند أرسطو، أما من جانب العالم فالعلاقة بينه وبين العلة الأولى علاقة طاعة أو سجود – كما أشرنا آنفا.

---

(١) انظر: Aristotle, **Metaphysics**, 1072 a 20-1072 b 30

(٢) انظر: Aristotle **Metaphysics**, 1078 a 10- 1075 b 30

(٣) محمد غلاب: الفلسفة اليونانية، ج٢، ص٩٨.

(١) انظر: الرسائل، ج١، الصفحات الآتية: ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٨٢–١٨٤، ٢١٤، ٢١٥ حيث نجد ذكرا لهذه الصفات المذكورة هنا.

(٢) انظر فيما سبق الكلام عن الإله عند أفلاطون.

والكندي يرد على أرسطو وكل من يقول بأن "العلة لا تعلم الجزئيات"[1]، وذكر هذا السجستاني في كتابه **منتخب صوان الحكمة** (ونشر هذا القول مع أقوال أخرى "جورج عطية" في كتابه عن الكندي)، ويتلخص رد الكندي في أننا متصلين بالعلة الأولى عن طريق "فيضه" علينا، ومعرفتنا به "على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض"[2]، ولا يجب أن "ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا، لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقا لنا. فإذا كان هذا هكذا فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات"[3].

---

(١) جورج عطية، ملحق٣، ص ص٢١٧-٢١٨.

(٢) جورج عطية، ملحق٣، ص٢١٧- ٢١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ص٢١٧-٢١٨.

الفصل الخامس

الحالة الأولى للعالم

الفصل الخامس

الحالة الأولى للعالم

تمهيد:

الكندي، كما أشرنا في مواضع متعددة، من القائلين بحدوث العالم لا عن مادة سابقة وإنما عن العدم بفعل الإبداع[1] الإلهي. وفي هذا يختلف الكندي عن كل من أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون يقول بحدوث العالم من مادة قديمة لا متعينة عن طريق الصنع[2]، أما أرسطو فقد قال بقدم العالم وأبديته[3]، وبقدم مادته وعناصره وأبديتها.

والقول بقدم العالم يعفي صاحبه من الكلام عن الحالة الأولى التي وجد عليها العالم، خاصة من كان رأيه كرأي أرسطو في قدم العالم، لأن العالم وجد في شكله النهائي وصورته منذ الأزل، وهكذا لا يوجد عند أرسطو كلام عن الحالة الأولى أو العناصر الأربعة.

أما القول بحدوث العالم من مادة قديمة، فإنه يستدعي من صاحبه الكلام عن الحالة الأولى التي كانت عليها مادة العالم هذه، قبل أن يتخذ العالم شكله النهائي، وعن الكيفية التي تحولت بها هذه المادة القديمة إلى العالم بشكله وصورته النهائية، وهذا ما نجده عند أفلاطون بالفعل[4] في محاورته المشهورة **طيماوس**.

أما من يقول بحدوث العالم عن عدم عن طريق الإبداع[5]، الذي هو في رأي فيلسوفنا، فعل خاص بالخالق وحده، فيلزمه توضيح الحالة التي أبدع عليها العالم، بمعنى هل أبدع العالم على شكله النهائي دفعة واحدة، أم أنه أبدع على شكل آخر، ثم اتخذ صورته الأخيرة؟ وفي

---

(١) انظر فيما سبق الكلام عن الإبداع عند الكندي مفصلا.

(٢) انظر فيما سبق رأي أفلاطون في حدوث العالم.

(٣) انظر فيما سبق رأي أرسطو في قدم العالم وأبديته.

(٤) انظر فيما سبق رأي أفلاطون في حدوث العالم.

(٥) الفلاسفة والمتكلمون عموما مجمعون على القول بحدوث العالم عن طريق إبداع الله له، ولكنهم يختلفون في فهم وتحديد معنى كل من 'الحدوث' و'الإبداع' اختلافات كبيرة وواسعة، ولذلك فهم في الحقيقة مختلفون وإن اتفقوا ظاهريا في الألفاظ، وقد أشرنا إلى جانب من هذا الاختلاف- فيما يلي- في فهم كل من الكندي والفارابي وابن سينا لمعنى الإبداع والحدوث.

هذه الحالة يلزمنا معرفة الشكل الذي أبدع فيه العالم في حالته الأولى، والكيفية التي تحول بها من الحالة الأولى إلى الشكل النهائي.

هذا ما سنحاول توضيحه فيما يلي، بحسب ما هو موجود لدينا من رسائل الكندي.

١ – الحالة الأولى للعالم عند الكندي:

تكلمنا فيما سبق عن مفهوم "الإبداع" عند الكندي، وهذا المفهوم يساعدنا في توضيح الحالة الأولى للعالم.

وسنعتمد في استخلاصنا في تصور تلك الحالة الأولى على مفهوم كل من: الإبداع والحدوث عنده، وعلى ما نستخلصه من رسائله الموجودة بين أيدينا، الفلسفية والطبيعية، وذلك لأنه ليس للكندي كلام مباشر في هذه المسألة.

العالم، عند الكندي، ينقسم إلى قسمين، كما عند أرسطو، وكما هو سائد عند مفكري عصره والعصور القديمة عموما من فلاسفة وفلكيين، وهذان القسمان هما:

– الجرم الأقصى أو ما فوق فلك القمر، وهو يحتوي على الأجرام السماوية.

– والعالم السفلي أو ما دون فلك القمر، وهو يحتوي على أُكَرْ العناصر الأربعة: الأرض في المركز، يليها الماء ثم الهواء ثم النار[١].

ونريد هنا أن نبين تصور فيلسوفنا للحالة الأولى للعالم، لأنه تصور متميز عن تصورات من سبقه من فلاسفة اليونان، ومن أتى بعده من فلاسفة المسلمين، وبخاصة الفارابي وابن سينا.

وسنتكلم أولا عن الحالة الأولى لكل من قسمي العالم، ثم نجمل الكلام عن العالم ككل.

أ– الحالة الأولى للفلك:

نقصد بالفلك "ما فوق فلك القمر" أي "الجرم الأقصى" وما فيه من أجرام ثابتة ومتحركة حتى "حضيض فلك القمر"[٢].

---

(١) انظر وصفا عاما لبناء العالم وقسميه في كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي، جـ١، ص٢١٩–٢٢١.

(٢) رسائل الكندي، جـ١، ص٢١٩.

والفلك في حالته التي انتهى إليها وهي حالته الراهنة "جرم"[١]، كروي الشكل[٢]، يتحرك بالحركة الدائرية[٣] حول مركز ثابت، وهي حركته الطبيعية، أما مادته فهي من عنصر خاص، طبيعته تختلف عن طبيعة العناصر الأربعة[٤]، وأبرز صفات تلك الطبيعة الخاصة لعنصر الفلك هي "الثبات"[٥]، أي عدم تغيره أو عدم "استحالته إلى أي مادة أخرى، فهي لا تخضع لمبدأ الصيرورة" وقد سبقت الإشارة إلى أن "الثبات"[٦]، هنا لا يعني الأزلية أو الأبدية، بل هو "ثبات" الحال طول مدة متناهية مقسومة[٧]، حددها الباري الذي أبدع هذا الفلك.

والسؤال الآن هو: هل هذه الصورة الراهنة هي، في تصور الكندي، الصورة أو الحالة التي أبدع عليها الفلك أم هي صورة أخرى؟

من هذه الصورة الراهنة نريد أن نصل إلى الحالة الأولى التي أبدع عليها الفلك، مسترشدين في ذلك بالمبادئ الطبيعية التي يبني الكندي عليها فلسفته الطبيعية، وبما عنده من مفاهيم الزمان والحركة والأجسام والخلاء والملاء والتناهي واللا تناهي، وكذلك بمفاهيمه الفلسفية وبخاصة مفهومي "الإبداع" و"الحدوث"[٨].

ونرى أن هذا الأمر يقتضي تحليل الصورة الراهنة للفلك إلى قسمين:

الأول: مادة الفلك وعنصره- بغض النظر عن شكله.

والثاني: شكل الفلك الراهن وحركته، أي الشكل الذي عليه الفلك حاليا وهو الشكل الكروي والحركة التي يتحرك بها الفلك، أي الحركة الدائرية حول المركز.

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص ٢٤٧، يقول: "إن الفلك جرم وكل جرم فلا يخلو... الخ".

(٢) انظر فيما سبق إثباته لكروية شكل الكل أو الفلك، ص (٩٠ – ٩١).

(٣) انظر: رسائل الكندي، جـ١، ص٢٥٨، حيث يذكر أن حركة الفلك دائرية وانظر فيما سبق برهانه على كروية شكل الكل، وانظر: رسائل الكندي، جـ٢، ص ٤٨.

(٤) انظر فيما سبق الكلام عن "طبيعة مادة الفلك"، وانظر: رسائل الكندي، جـ٢، ص٤٤-٤٦ الكلام عن طبيعة الجرم "المتحرك الحركة المستديرة".

(٥) انظر فيما سبق الكلام عن "مادة الفلك أو عنصره".

(٦) انظر فيما سبق الكلام عن "مادة الفلك أو عنصر" وهذه هي إحدى نقاط الاختلاف الرئيسية بين تصور أرسطو والكندي للعالم.

(٧) انظر: رسائل الكندي، جـ١، ص ٢٥٨. وهذا المعنى يتكرر كثيرا في كلام الكندي.

(٨) انظر فيما سبق كلامنا عن مفهومي الإبداع والحدوث عند الكندي.

أولا:

فيما يتعلق بمادة الفلك – من حيث هي مادة فقط، بغض النظر عن شكلها- هي أبدعت بخصائصها وكيفياتها الراهنة أم أنها أبدعت بخصائص وكيفيات أخرى تختلف عما هي عليه الآن، ثم تغيرت هذه الخصائص الأولى بعد ذلك، وحلت محلها الخصائص الحالية، من كيفيات سابقة إلى أخرى مغايرة لها، أو تكون "كائنة" عن "فساد"[1] شيء آخر قبلها.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تتضح في ضوء "الأقاويل الطبيعية"[2]، التي ذكرها فيلسوفنا، فيما يتعلق بخصائص وكيفيات مادة الفلك أو عنصر الفلك[3]، وأهم هذه الخصائص "الثبات" وعدم الاستحالة[4]، من كيفية إلى أخرى، وكذلك ما ذكره من أن الفلك "لا يعرض فيه الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي صير الله، جل ثناؤه له[5]".

و"الكون والفساد" لا يقعان على الشكل والصورة، إنما يقعان على المادة الجرمية التي تتحول من طبيعة إلى أخرى، لأن الكون والفساد إنما هو "تبدل جوهر الجرم"[6]، وهو " ينقل الشيء عن عينه إلى عين أخرى، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية، فصارت دما، فهذه الحركة تلقي الدم كونا، وتلقي الشراب فسادا[7]".

وإذن، فإن مادة الفلك لم تكن لها طبيعة سابقة مخالفة لطبيعتها الراهنة، لأنها ليست "كائنة" عن شيء، ولا " مستحيلة" إليه، بل هي ثابتة الطبيعة خلال المدة المقررة لوجودها، وقد وجدت حالتها الأولى، حال إبداعها، بطبيعتها الحالية، أي بخصائصها وكيفياتها الطبيعية كما هي الآن، وذلك لأنه لو لم تكن كذلك لكانت "كائنة فاسدة" أو "مستحيلة "، والكندي يقرر أن طبيعة عنصر الفلك لا تقبل الكون والفساد، وأنها " ثابتة " غير مستحيلة أيام مدة الفلك.

---

(1) "الكون والفساد" نوعان من أنواع الحركة عند الكندي، انظر ذكره لأنواع الحركة في: رسائل الكندي جـ١، ص١١٧، وانظر أيضا ص٢١٦ –٢١٧ كلاما عن أنواع الحركة ومنها " الكون والفساد".

(2) رسائل الكندي، جـ١، ص٢١٩.

(3) انظر فيما سبق الكلام عن طبيعة الفلك ومادته، وكذلك: رسائل الكندي، جـ١، ص٢٥٧.

(4) انظر: رسائل الكندي، جـ١، ص٢٥٨. كلاما عن عدم استحالة الجرم الأعلى.

(5) رسائل الكندي، جـ١، ص٢٢٠.

(6) المصدر السابق، ص١١٧. و "الكون والفساد" عمليتان متلازمتان.

(7) المصدر السابق، ص٢١٧.

وقد أشرنا سابقا إلى أن "ثبات" مادة الفلك على طبيعة واحدة، لا يعني أنها أزلية[1]، بل هي مادة حادثة[2]، أي إن هناك بداية زمانية ظهرت معها وعندها مادة الفلك إلى الوجود، وهناك نهاية ينتهي عندها وجودها الحالي ويندثر.

ثم إن هذه المادة مبدعة، ظهرت إلى الوجود عن العدم دفعة واحدة بلا زمان، فلم يكن هناك مادة أو هيولي سابقة على وجودها، وبأحد تعبيرات الكندي أنها وجدت "من لا طينة"[3].

وبناء على كل ما تقدم نستطيع أن نقرر أن مادة الفلك أو عنصره ظهرت إلى الوجود في حالتها الأولى- بغض النظر عن شكلها- ولها خصائصها وصفاتها الراهنة دفعة واحدة بلا زمان ولا عن أي شيء سابق.

ويجب أن نضيف هنا نقطة هامة، وهي أن مادة الفلك، في وضعها الراهن، مادة جرمية لها أبعاد ثلاثة، لأن " الفلك جرم"، وبما أننا أثبتنا أنه يجب أن تكون مادة الفلك قد أبدعت في حالتها الأولى متمتعة بنفس طبيعتها التي هي عليها الآن، لذا يجب أن تكون مادة الفلك قد أبدعت في حالتها الأولى -من حيث هي مادة فقط- كمادة جرمية لها كل خصائصها الراهنة.

وهناك تساؤلات يمكن أن تثار بعد ما قررناه بخصوص مادة الفلك، هل أبدعت بأكملها في نفس اللحظة، أم أنها أبدعت بشكل أجزاء وفي أوقات مختلفة متتالية؟ وإن كان الأمر كالحالة الثانية، فهل أبدعت هذه الأجزاء على صورة ذرات صغيرة متناهية تحمل الواحدة منها كل صفات المادة أم أنها أبدعت بشكل كتل جرمية كبيرة؟

وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن أن نسأل: هل عدد هذه الكتل يساوي عدد الأجرام الفلكية، فتكون كتلة كل جرم حينئذ، قد أبدعت تامة- من حيث كتلتها فقط-، أم أن عدد هذه الأجزاء لا يساوي عدد الأجرام الفلكية، فتكون الأجرام حينئذ قد ترتبت- من حيث مادتها فقط- عن طريق تجمع بعض هذه الأجزاء مع البعض الآخر- إن كان عدد الأجزاء

(1) انظر صفات الأزلي، في كتاب الفلسفة الأولى، الرسائل، جـ١، ص١١٣، ١١٤ ومن أبرز صفات الأزلي التي يذكرها في هذا الموضع أنه لا جنس له ولا موضوع ولا محمول له، وأنه "لا يفسد" ولا "يستحيل".

(2) انظر مفهوم "الحدوث" عند الكندي فيما سبق.

(3) رسائل الكندي، جـ١، ص ٣٧٥، وانظر فيما سبق مفهوم الإبداع عند الكندي.

أكثر من عدد الأجرام- أو عن طريق انقسام بعض هذه الأجزاء إلى أخرى أصغر منها- إن كان عدد الأجزاء أقل من عدد الأجرام...؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات ليست سهلة- بحسب ما عندنا من كلام الكندي ورسائله- وبرغم هذه الصعوبة فإننا نستنتج من كلام متفرق له، ما ينطوي عليه تصوره في هذه المسألة، وهو أن مادة الفلك بأكملها أبدعت دفعة واحدة، وأن هذه المادة ظهرت في شكل الفلك الراهن- كما سنوضح فيما يلي- وهو الشكل الكروي للجرم الأقصى وكل ما بداخله حتى حضيض فلك القمر، أي إن مادة الفلك لم تكن في حالتها الأولى في حالة ذرية أو هبائية، ولم تكن في حالة كتل مبعثرة هنا وهناك، ولا ظهرت في أزمان متتالية، وإنما دفعة واحدة.

ومن النصوص التي تشير إلى ما نقرره هنا، كلام للكندي عن فعل الله وخلقه للسموات وأنه لا يحتاج إلى مدّة أو زمان ليظهر فعله، قياسا على أفعال البشر، يقول: إنه جل ثناؤه، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل "هو" من "لا هو"، فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج- إذ هو قادر على العمل من لا طينة- أن يعمل في زمان، لأنه إذا كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان[1].

وهناك قول آخر للكندي يفيد بأن الفلك مبدع إبداعا عن ليس، وأنه غير مكون من غيره وهذا نص كلامه:

(.... فمن الحيوان إذن كائن من غيره فاسد إلى غيره، ومنه لا كائن ولا فاسد، لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غير مكون من غيره، بل مبتدع إبداعا عن ليس، وليس بفاسد إلى غيره، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضد فساده يفسد، وأنه لا عمد للفلك، كما تقدم في القول على الفلك[2].

فمن قوله عن الفلك إنه "مبتدع" إبداعا نفهم - بحسب مقتضى مفهوم الإبداع، عنده- أن الفلك وجد، كفلك، دفعة واحدة بلا زمان، وبالتالي فإن مادة الفلك بأكملها لابـد أن

---

(١) رسائل الكندي، جـ١، ص٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٣.

تكون أبدعت دفعة واحدة.

وفي موضع آخر من رسائله يؤكد القول بأن الكل مبدع، بقوله: "تبارك مبدع الكل"[1]، وكل هذا يجعلنا نقرر أن المادة التي تشكل الفلك قد أبدعت وظهرت إلى الوجود دفعة واحدة بأكملها.

-شكل الفلك وحركته:

انتهينا إلى تقرير أن مادة الفلك أبدعت بأكملها دفعة واحدة بكامل خصائصها الطبيعية، ونريد الآن أن نستكمل صورة الحالة الأولى للفلك من حيث شكله وحركته.

لنأخذ أولا حركة الفلك: الحركة الراهنة للفلك هي الحركة الدائرية حول مركز ثابت[2] وهذه الحركة تجعل الفلك لا يغير مكانه ككل، بل يظل ككل، في مكان واحد لا ينتقل إلى غيره[3].

وهذه الحركة الدائرية للفلك هي حركته الطبيعية، أي إنها حركة طبيعية ناشئة عن طبيعة مادته، وليس للفلك غير هذه الحركة، لأنه ليس مركبا من أحد العناصر أو من بعضها أو منها كلها[4]، لأنه لو كان كذلك لكان له حركات هذه العناصر أو بعضها بشكل طبيعي، وهذه الحركة الدائرية ثابتة على حال واحدة، فهي تجعل الفلك " في موضعه أبدا أيام مدته، لا تقف بتة"[5]، وعلى ذلك فحركة الفلك الحالية هي نفسها الحركة التي كانت له في حالته الأولى، لأن طبيعة مادة الفلك لا تقبل غير هذه الحركة، ولأنه لو كانت له حركة أخرى سابقة على هذه الحركة لما وصفت حركته بالثبات.

كما أن مادة الفلك لابد أن تكون ظهرت ملازمة لحركتها الطبيعية وهي الحركة الدائرية التي يجب أن تظل ثابتة على حال واحدة.

---

(١) رسائل الكندي، جـ٢، ص ٦٣.

(٢) انظر فيما سبق هامش رقم ١، ص ٩٠، وهو تعليق على حركة الفلك الدائرية.

(٣) هذه الفكرة، أي عدم انتقال الفلك من موضعه، تستنتج من إثباته لكروية العالم، انظر فيما سبق، ص (٩٠-٩١)، وهو يصرح بهذا المعنى في موضع آخر. انظر: رسائل الكندي، جـ٢، ص ٤٥.

(٤) انظر فيما سبق الكلام عن طبيعة الفلك ومادته، وانظر أيضا: المصدر السابق، جـ٢، ص: (٤٤-٤٦).

(٥) المصدر السابق، جـ٢، ص ٤٥.

وعلى ذلك يلتقي تحليلنا لحركة الفلك؛ المتجه من الحركة الراهنة إلى الحركة الأولى والمتجه من الحركة الأولى إلى الحركة الحاضرة، في أن حركة مادة الفلك بدأت مع ظهورها حركة دائرية بسيطة حول مركز ثابت.

وبما أن مادة الفلك أبدعت بأكملها دفعة واحدة، فهي إذن أبدعت ومعها حركتها الدائرية الثابتة ملازمة لها، وهي الحركة الراهنة التي نشاهدها للفلك.

وهذا الاستنتاج يتفق مع ما سبق للكندي تقريره من أن جرم الكل وجد متحركا، وأنه لم يكن كان ساكنا ثم تحرك[١]، وأن الجرم والحركة متلازمان لا يسبق أحدهما الآخر[٢].

نأتي بعد ذلك إلى شكل الفلك، وشكل الفلك الراهن هو الشكل الكروي، كما أثبت فيلسوفنا ذلك[٣]، ويجب أن يكون كذلك بالضرورة لأنه لو فرض للعالم شكل غير الشكل الكروي، لتعارض في هذا مع عدد من "القيم الكونية" التي وضعها الكندي وأثبتها، وهي:

١ - أن الفلك أو الجرم الأقصى، يتحرك بالحركة الدائرية الثابتة حول مركز ثابت[٤].

٢- أنه لا يمكن أن يوجد جرم لا نهاية له بالفعل بتّة[٥].

٣- أنه ليس خارج جرم الكل خلاء أو ملاء[٦].

فإن كنا قررنا أن شكل العالم الراهن، بالضرورة كروي، فهل يمكن أن يكون كان له شكل سابق غير هذا، ثم بعد ذلك أصبح شكله كرويا؟

والواقع أن هذا القول أي بشكل غير الشكل الكروي، يتعارض مع ما أثبتناه حتى الآن من أن مادة الفلك ظهرت إلى الوجود بأكملها دفعة واحدة، بكامل خصائصها وكيفياتها الطبيعية، وأنها وجدت متحركة بالحركة الدائرية الثابتة حول المركز، وأنها متناهية في العظم بالضرورة وأنه تبعا لذلك ليس خارج جرم الكل المتناهي، بغض النظر عن شكله، خلاء أو ملاء.

---

(١) انظر ذلك فيما سبق، وانظر ايضا: رسائل الكندي، جـ١، ص ١١٨-١١٩.

(٢) المصدر السابق، جـ١، ص١١٧ - ١١٩.

(٣) انظر فيما سبق، برهانه على كروية العالم. وانظر أيضا: المصدر السابق، جـ٢، ص ٤٨-٥٢..

(٤) انظر فيما سبق.

(٥) انظر برهانه على ذلك فيما سبق.

(٦) انظر برهانه على ذلك فيما سبق.

فهذه المبادئ "الثلاثة" التي تستلزم أن يكون شكل (الكل) أو الفلك كرويا، موجودة مع اللحظة التي أبدع فيها الكل.

وعلى ذلك فلابد أن يكون شكل الفلك كرويا منذ لحظة إبداعه.

من كل ما تقدم، نستطيع أن نستخلص التصور الكامل، الذي وصلنا إليه، حول الحالة الأولى للفلك في رأي الكندي وهو:

أن الفلك قد ظهر إلى الوجود دفعة واحدة بلا زمان، في مادته وصورته وحركته الراهنة، وأنه لم يكن له أي هيئة أو حالة غير الذي هو عليه الآن، سواء فيما يتعلق بمادته أو حركته أو شكله.

ب-الحالة الأولى للعناصر الأربعة:

انتهينا في كلامنا على الحالة الأولى للفلك إلى أنه أبدع تماما بالمادة والصورة معا، في حالة تشبه الحالة الراهنة له.

ونريد أن نتعرف الآن عن الحالة الأولى للعناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، والتي يعتبرها فيلسوفنا، "عناصر لجميع الكائنة الفاسدة"[1]، منها يتركب ما في عالم الكون والفساد.

والحالة الأولى للعناصر الأربعة تختلف عن الحالة الراهنة -بحسب تصور فيلسوفنا- فأشكال العناصر، في تجمعها الراهن، أشكال كروية: فالأرض كروية وهي في وسط الكل، وكذلك أشكال الماء والهواء والنار، كروية أيضا[2]، أما الحالة الأولى التي أبدعت عليها فهي غير حالتها الراهنة، إذ يرى الكندي أن هذه العناصر الأربعة أبدعت منبثة في الكل، بشكل أجزاء صغيرة أو كتل كبيرة، وكل جزء أو كتلة يحمل خصائص عنصره الطبيعي، وإن جميع مادة هذه العناصر أبدعت دفعة واحدة، ثم بعد ذلك، وبحسب الخصائص الطبيعية لكل عنصر- والتي تتمثل كاملة في كل جزء أو كتلة من هذه الأجزاء أو الكتل- سلكت بشكلُ أجزاء صغيرة إلى المكان الطبيعي لها حيث استقرت فيه، إلا ما يصادفه عائق يعيقه عن الوصول إلى مكانه الطبيعي، وإذا زال

(١) رسالة الكندي في العلة التي لها قيل إن النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة، وهي من رسائله المخطوطة ضمن مخطوط لا له لي باستنبول رقم ٢٤٨٧، ٣ (٢١٩ظ - ٢٢٠ظ). وعندنا تصوير فوتوغرافي لها.

(٢) انظر فيما يلي إثباته لكروية الأرض والماء وباقي العناصر الأربعة.

العائق عاد ليتحرك حركته الطبيعية نحو مكانه الطبيعي.

ويوضح الكندي طبيعة العناصر الأربعة في السكون في أماكنها الطبيعية بقوله: "وقد تبين أن هذه الأجرام الأولى البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة، طبيعتها الوقف والسكون في مواضعها الخاصة لها، كالأرض في الوسط، والماء يليها، فإنه إذا تناهى إلى أقرب المواضع من الوسط وقف، وما كان يجد سبيلا إلى الذهاب إلى الوسط فهو متحرك أبدا إلى تلك النهاية التي لا يجد من خلفها سبيلا إلى الوسط"[1].

ونظرا لأن العناصر الأربعة أبدعت على الصورة التي وصفناها، ولما لها من حركات طبيعية، صار شكل العناصر الأربعة – في تجمعها- كرويا، وهو يذكر علة ذلك، مضمنا كلامه الإشارة إلى الحالة الأولى للعناصر الأربعة بقوله الآتي، والذي يأتي مباشرة بعد النص المتقدم، فيتابع بقوله:

"ولهذه العلة شكل الأرض والماء كرّي لطلبهما الوسط، إذا كانا متخللين سيالين، فأما إذا حصرا، كما في طبع الأرض، إلا أن يلحقها التحليل عرضا، أمكن أن يصير بعضها أبعد من وسط الكل من بعض بانحصار ذاتها، فأما الماء بطبعه فسيال غير منحصر بذاته، فإذا انحصر- كما وصفنا- بالعرض، عرض له ذلك، وصار أيضا السيال الذاهب من الوسط يعرض له الاستدارة، أعني أن يصير سطحه الذي يلي آخر السلوك كرّيا، لأن آخر السلوك نهاية الفلك فيما يلي الوسط، وهو وسط كرّي، ويتشكل من جهة الماء والأرض، بشكل ما لاقى من الماء والأرض"[2].

ومن هذين النصين، ومن براهين الكندي على كروية الأرض[3]، وكروية الماء، وبقية العناصر، وهي البراهين التي توضح الحالة الأولى للعناصر قبل أن تستقر في أماكنها الطبيعية، استنتجنا ما قلناه آنفا عن الحالة الأولى للعناصر الأربعة، وسنسوق فيما يلي نصا آخر، يوضح – فيما نرى – الاحتمالات الممكنة للحالة الأولى للعناصر، ثم نبيّن بعد ذلك الحالة

---

(١) رسائل الكندي، جـ٢، ص٤٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر إثباته لكروية الأرض فيما يلي.

التي قررها من بين هذه الممكنات، وهذا هو النص:

"ولنقل إن الذي طباعه أن يتحرك إلى وسط الكل، لا يخلو من أن يكون أبدع في الموضع الذي خاصته أن يقف فيه، أو إنما أبدع منبثا في الكل، فذهب إلى الوسط بجميع أجزائه يُقبل من الكل إلى الوسط، وأسبقها يقف في الوسط، وما قرب من الوسط من كل جهة، ثم الذي يليه أبدا كذلك، حتى تصير جميعا في الوسط وما يلي الوسط، فتكون أبعاد المختلفة منها من الوسط بعدا واحدا.

وإما أن يكون أبدع مجتمع الأجزاء في موضع واحد، أو مواضع عدة خارجة عن الوسط: فإن كانت في مواضع عدة أقبلت من كل جهة إلى الوسط، فإن زحمت عليه بقواها في الذهاب إليه، وعصر بعضها بعضا وتلاقت وصارت في مواضع ما كان بينها من جسم الهواء، فصارت محيطة بالوسط، فإن بقى منها شيء بعده من الوسط أكبر من بعد غيره، وكان له سبيل إلى الوسط أقرب من سلوكه على خط مستقيم على ما تحته من الأرض انفصل وسلك في السبيل الأقرب إلى الوسط، وكذلك إن اندفع من موضع واحد من العالم خارجا عن الوسط"[1].

من هذا النص نستخلص ما يلي:

أولا: أنه يوجد ثلاثة احتمالات فيما يتعلق بالحالة الأولى للعناصر الثقيلة، "التراب والماء" المتحركة بطبيعتها إلى الوسط، وهي:

أ- أن تكون أبدعت في أماكنها الطبيعية على شكلها النهائي الراهن.

ب-أن تكون أبدعت "منبثة في الكل" على صورة أجزاء صغيرة، ثم بعد ذلك تحركت هذه الأجزاء نحو الوسط، بفضل حركتها الطبيعية، وبحسب القوانين الطبيعية لهذه الحركة.

جـ-أن تكون أبدعت "مجتمعة الأجزاء" خارج الوسط، أي خارج مكانها الطبيعي، إما بشكل كتلة واحدة، أو بشكل عدد من الكتل، ثم تحركت هذه الكتلة الواحدة أو هذه الكتل المتعددة نحو الوسط.

ثانيا: أن هذه العناصر الثقيلة، وبخاصة التراب، لو كانت أبدعت بشكل كتل كبيرة في غير

---

(١) رسائل الكندي، جـ٢، ص٥٠- ٥١.

أماكنها الطبيعية، فإنها حين تتحرك إلى الوسط لن تتحرك بشكل كتل متماسكة، بل لابد أن تنفصل إلى أجزاء صغيرة تتراكم حول الوسط على شكل كروي، وذلك لأن كل جزء من أجزاء هذه الكتلة يطلب الوسط بطبيعته[1].

أما أي هذه الاحتمالات الثلاثة هو الواقع بالفعل، فإنه يتأكد لنا بالبرهان الذي ساقه الكندي بعد النص المتقدم مباشرة لإثبات كروية الأرض، حيث قرر فيه ما يلي:

١- أن العناصر أبدعت في غير أماكنها الطبيعية وبشكل مختلط.

٢- أنها تحركت بعد ذلك لتتجمع في أماكنها الطبيعية بحسب خصائصها الطبيعية من ثقل وخفة، وما تنطوي عليه من كيفيات فاعلة ومنفعلة ومعنى ذلك أن تكون أبدعت، متمتعة بخصائصها الطبيعية كاملة.

٣- يمكن أن تكون أبدعت، وبخاصة التراب، بشكل كتل متصلة ولكنها حين سلكت إلى الوسط لم تسلك بشكل "متصل"[2]، بل "متباينة الأبعاض"[3].

وفي هذه النقطة خصّت "الأرض" بالكلام لأن عنصر الأرض هو العنصر الوحيد الذي إذا تجمعت أجزائه أمكن أن يصبح جسماً متماسكا صلبا يمكنه أن يتحرك دفعة واحدة، بينما العناصر الثلاثة الأخرى لو تجمعت أجزاؤها، فإن تجمعها لا يشكل كتلة متماسكة كما في عنصر الأرض، لطبيعته المائعة.

وعلى ذلك نرى أن كون العناصر أبدعت مختلطة على هيئة أجزاء صغيرة أو على شكل كتل كبيرة، كلاهما أمر ممكن بمفرده، بل يمكن أيضا أن تكون هاتان الحالتان حصلتا معا وفي نفس الوقت أيضا، ولا ينتج عن القول بأي من هذه الممكنات أي تناقض مع مبادئ الكندي الطبيعية، ولا مع ما يقتضيه القول بإبداعها، ولا مع خصائصها الطبيعية، لأن هذه الحالة مؤقتة سيجرى بعدها الانتقال إلى الشكل النهائي، لكن الذي يؤكد عليه فيلسوفنا، بعد ذلك، هو أن تحرّك هذه العناصر، إلى الوسط أو خارجا عن الوسط، لتستقر في أماكنها

(١) انظر برهانه على هذه النقطة ضمن برهانه على كروية الأرض فيما يلي.

(٢) رسائل الكندي، جـ٢، ص ٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٢.

الطبيعية، قد تم وهي على صورة أجزاء صغيرة لا على شكل كتل كبيرة.

وبناء على كل ما تقدم نستطيع أن نقرر ما يلي: أن العناصر الأربعة أبدعت على صورة مختلطة[1]، داخل منطقة ما تحت فلك القمر، حاملة معها جميع خصائصها الطبيعية منذ لحظة إبداعها، وأنها بدأت بعد ذلك مباشرة في التحرك على صورة أجزاء صغيرة نحو أماكنها الطبيعية، بفضل خصائصها الطبيعية، حتى استقر شكلها على ما هو عليه الآن، أي تجمعها بشكل كرات: الأرض في الوسط، يليها كرة الماء فالهواء فالنار.

كروية الأرض:

أوردنا الكلام على كروية الأرض هنا لعلاقته بالحالة الأولى للعناصر الأربعة عموما وعنصر الأرض خاصة، إذ إن الكندي يبين لنا في البرهان الذي سيقدمه على كروية الأرض أن عنصر الأرض لا يمكن أن يتحرك من المكان الذي أبدع فيه خارج الوسط نحو الوسط على هيئة كتلة متصلة، بل على هيئة أجزاء صغيرة، مما ينتج عنه على نحو طبيعي أن تكون الأرض كروية، لأن هذه الأجزاء ستتراكم حول الوسط بحيث يكون كل جزء منها في أقرب موضع ممكن من المركز، لأن عنصر التراب ثقيل بطبعه، وعلى ذلك فكل جزء من أجزائه يطلب الوسط ويتحرك نحوه، وهذه الحركة خاصيّة طبيعية لهذا العنصر ولكل جزء من أجزائه، وهذه الفكرة الأخيرة هي الفكرة الأساسية التي يعتمد عليها هذا البرهان الذي يظهر فيه أيضا استخدام الحقائق الرياضية كجزء داخل في صميم البحث في العلم الطبيعي لتوضيح الحقائق وتأكيدها ومراعاة الدقة في كل ذلك.

وفيما يلي برهانه على هذه المسألة[2]:

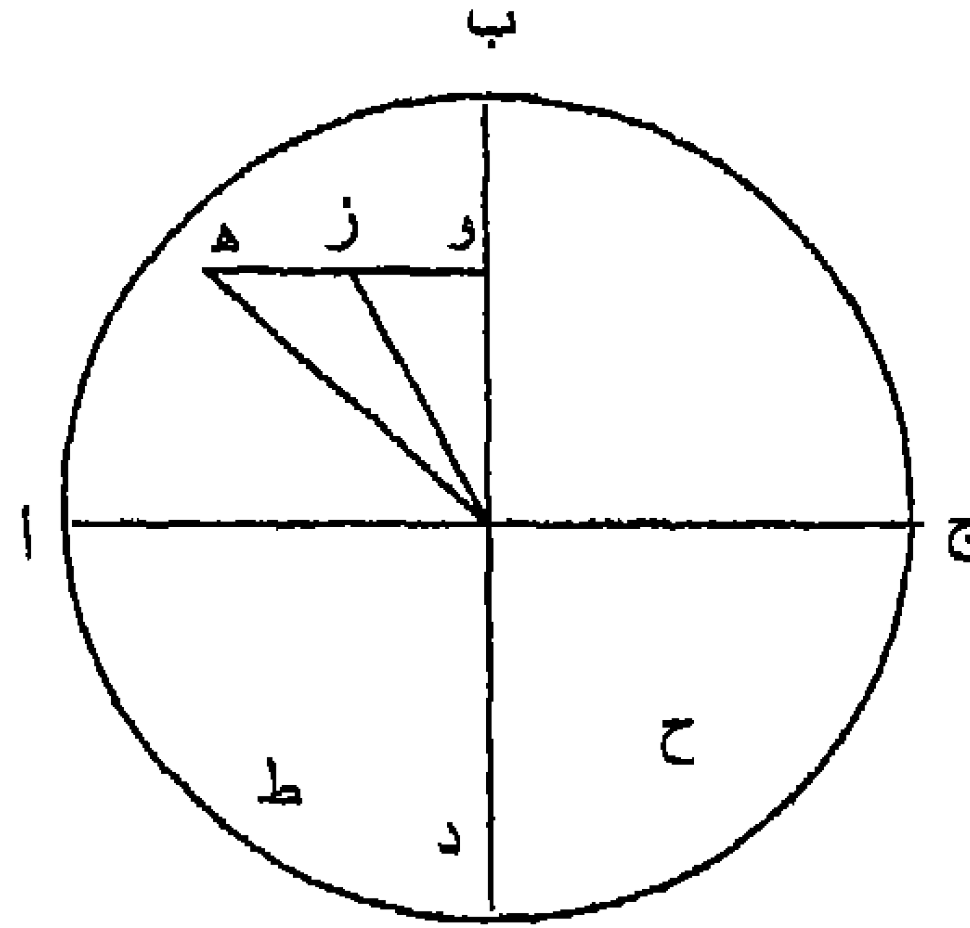
لنفرض أن الدائرة أ ب جـ تمثل الجرم الأقصى، ونقطة د تمثل مركز الكل (أو الوسط).

---

(1) عبارة "على صورة مختلطة" هنا تشير إلى الاحتمالات التي سبق ذكرها وهي: إما أن يكون اختلاط أجزاء صغيرة أو اختلاط كتل كبيرة أو اختلاط أجزاء وكتل معا، والقول بأي منها لا يتناقض مع مبادئ الكندي الطبيعية ولا مع كون العناصر مبدعة، هذا بالإضافة إلى أن هذه الحالة حالة مؤقتة، كما سبق أن ذكرنا آنفا.

(2) انظر هذا البرهان في: رسائل الكندي، جـ٢، ص٥٠-٥٢، وقد اجتهدنا هنا لعرض البرهان في صورة أسهل منالا وأقرب إلى أسلوب العصر بقدر الإمكان دون أن نخرج عن تفكير الكندي أدنى خروج.

ولنفرض أن الخط و ز هـ يمثل جرما متصلا من التراب (أي كتلة متماسكة)، هذه الكتلة ستطلب بحركتها الطبيعية الوسط.



لكن هذا الجرم لا يمكن أن يتحرك نحو الوسط دفعة واحدة وإنما لابد أن يسلك نحو الوسط على شكل أجزاء، وكل جزء منه سيتحرك باتجاه الخط الواصل من هذا الجزء إلى الوسط، فالجزء هـ، مثلا، يسلك في الخط هـ د، والجزء ز يسلك باتجاه الخط ز د، والجزء و يسلك باتجاه الخط و د. والذي يسبق من هذه الأجزاء يستقر في الوسط، وكذلك الذي يليه، بحيث يكون في أقرب موضع من الوسط وهكذا حتى يكون شكل الأرض بالضرورة شكلا كرويا.

هذا هو الأمر الممكن فقط، أما حركة الجرم دفعة واحدة لنحو الوسط فمستحيلة، فلو فرضنا أن الجرم و ز هـ تحرك نحو الوسط بأكمله وهو متصل، فإن نقطة واحدة منه ستنطبق على الوسط، ولتكن نقطة ز مثلا، فالنقاط الأخرى مثل و، هـ ستكون بعيدة باتجاه الوسط أي في الموضع ح، ط، وإذن لن يكون تحرّك باتجاه الوسط سوى جزء واحد فقط، وهو الجزء ز أما الأجزاء و، هـ فحركتها حينئذ لن تكون باتجاه الوسط، والمفروض أن تكون حركتها الطبيعية باتجاه الوسط، وهذا خلف، فإذن جرم هـ ز و، المفروض لا يسلك متصلا لنحو الوسط بل يسلك بشكل أجزاء مفترقة متباينة نحو الوسط د، بل وكل واحد من هذه الأجزاء " يقف في د، وحول د، على قدر سبقها وتخلفها[1]. وعلى ذلك " فالأرض اضطرارا كروية الشكل على

(١) رسائل الكندي، جـ٢، ص٥٢.

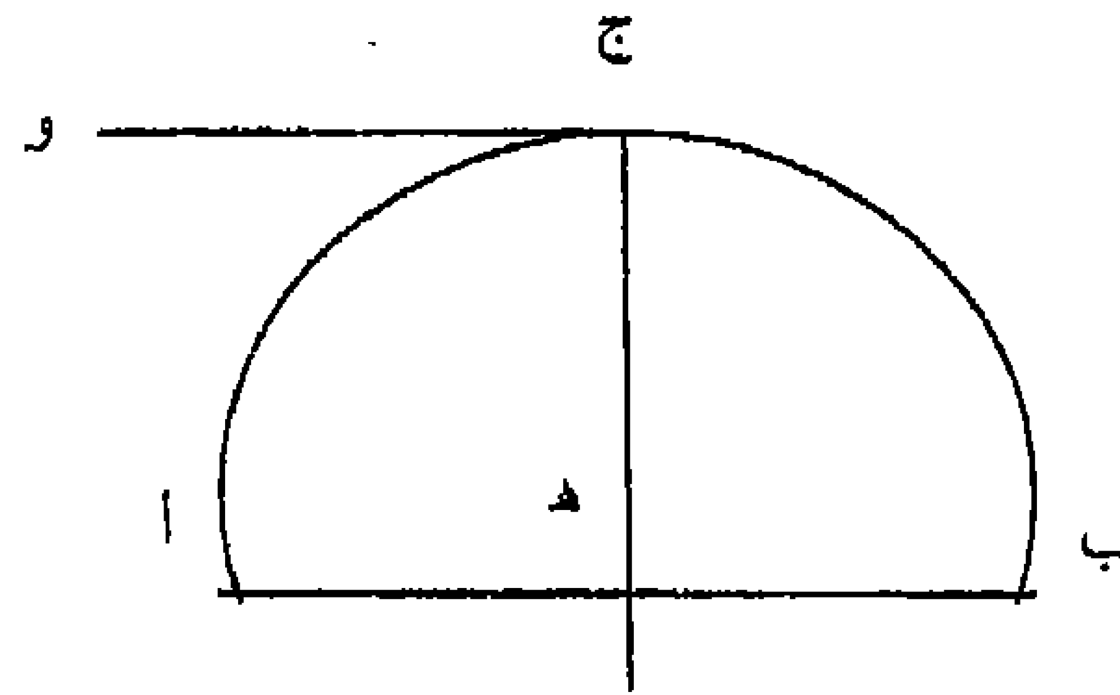
وسط الكل"[1].

سطح الماء كروي:

سيبين لنا الكندي أن سطح الماء لابد أن يكون كرويا، حتى لو كان على سطح من الأرض غير كروي، ببرهان يعتمد فيه على فكرة أن الماء عنصر يطلب الوسط بحركته الطبيعية كالتراب، وإن كان بطبعه أبطأ في حركته من التراب.

ويستخدم الكندي في برهانه هنا منهجه الرياضي الذي سبقت الإشارة إليه مراراً، حيث يستخدم بعض الحقائق الهندسية المتعلقة بالدائرة وأوتارها وأنصاف أقطارها، مما هو معروف في علم الهندسة، ليثبت هذه القضية الداخلة في العلم الطبيعي، كما هي عادته في استخدام الرياضيات كمنهج في البحث في العلم الطبيعي.

وبرهانه كالآتي[2]:



لنفرض أن السطح المهيأ من الأرض لكي يتجمع الماء فوقه غير كروي، ولنمثله في الرسم بالخط أ ب، ولتكن نقطة د مركز الكل، ومركز القوس أ جـ ب أيضا[3]، ولتكن نقطة هـ منتصف المسافة أ ب، فبناء على حقائق الهندسة المعروفة يكون د هـ عموداً على ب أ، ويكون بالتالي أقصر مسافة بين نقطة د والمستقيم أ ب، أي يكون أقصر من الخطوط ب د ، جـ د ، أ د التي هي متساوية، لأنها أنصاف أقطار في دائرة واحدة.

---

(١) رسائل الكندي، جـ٢، ص ٥٢.

(٢) انظر برهانه هذا في: الرسائل، جـ٢، ص٥٢ - ٥٣.

(٣) نقطة "د" المفروضة هنا تمثل أيضا مركز الأرض لأن مركز الكل عند الكندي منطبق على مركز الأرض.

وبما أن الماء يسيل بطبعه نحو المركز، إن أتيح له ذلك، أو إلى أقرب المواضع إلى المركز إذا حجب عن المركز، فإنه إذا سال ماء على السطح أ ب، فإنه سيتحرك حتى يكون في أقرب المواضع إلى الوسط وهي نقطة هـ ، فيقف عندها، فإذا استمر الماء في السيلان، فإنه سيظل يسيل دائما إلى جهة هـ بحيث تكون أبعاد سطوحه عن المركز د متساوية، وهذا لا يكون إلا إذا كان سطح الماء كرويا، وهكذا لو ظل الماء يسيل حتى يصل نقطة جـ، فإن سطح الماء حينئذ سيتخذ شكل القوس الدائري أ جـ ب، ولن يتخذ شكل الخط المستقيم جـ و، لأنه لو حصل ذلك- وهو بلا شك أمر مستحيل- فستكون بعض أجزاء الماء قد سالت إلى موضع أبعد عن الوسط مع أنه يمكنها التحرك إلى موضع أقرب منه، فكأن هذه الأجزاء تبتعد عن الوسط في حركتها الطبيعية والماء يطلب الوسط بحركته الطبيعية وهذا خلف.

فإذن لا يمكن أن يكون سطح الماء غير كروي.

٢-الرد على ابن سينا والطوسي

ورد في شرح نصير الدين الطوسي لكتاب ابن سينا **الإشارات والتنبيهات** كلام في "سبب كون العناصر"[١] الأربعة، والطريقة التي ترتبت بها هذه العناصر في تجمعها.

وقد نسب ابن سينا هذا الكلام – الذي سنورده بعد قليل- إلى " قوم من المتسببين إلى هذا العلم"[٢]، يعني العلم الطبيعي، ووضح الطوسي قصد ابن سينا في تحديد " المتسببين إلى هذا العلم" بأنه " يعني الكندي ومن تبعه بعده"[٣].

ولقد لفت انتباهنا هنا ذكر الكندي ونسبة هذا الكلام إليه من قبل الطوسي، كما لفت انتباهنا أيضا رأي لأحد الأساتذة الباحثين[٤]، يعلق فيه على هذا الكلام، الذي نحن بصدده،

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، القسمان الثالث والرابع، فصل ٤٢، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، بمصر، ص٦٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص٦٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص٦٦٤. وهذه جملة معترضة ساقها الطوسي، داخل الكلام الذي نقله عن ابن سينا، انظر النص فيما يلي.

(٤) وهو الأستاذ الدكتور جميل صليبا وذلك في كتابه **الدراسات الفلسفية**، ص١٣٠ وهذا هو تعليق الباحث: إن إرجاعه (أي الكندي) تكون العناصر إلى دوران الفلك على شيء ثابت في حشوه، أقرب إلى التعليل الرياضي من رأي ابن سينا الذي علل تكون العناصر باستعداد المادة لنيل الصور من واهب الصور".

معتبرا نسبة الطوسي هذا الكلام إلى الكندي، نسبة صحيحة، فكان حكمه على الكندي- في هذه المسألة- مبنيا على هذا الكلام المنسوب إلى الكندي نسبة غير صحيحة- كما سنبين إن شاء الله-، مما استوجب منا مناقشة هذا الكلام محاولين إظهار جانب الحق في هذه المسألة قدر الطاقة.

وسنورد هنا نص الكلام الذي نحن بصدده، والذي ساقه الطوسي في شرحه لكتاب **الإشارات والتنبيهات**، على أنه كلام لابن سينا ورد في كتابه **الشفاء**، ثم مناقشته بعد ذلك، وهذا هو النص:

نص أ: "واعلم أن الشيخ ذكر في **الشفاء**: (أن قوما من المتسببين إلى هذا العلم- يعني الكندي ومن تبعه بعده- قالوا: لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم من محاكّته له التسخن حتى يستحيل نارا، وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضا، وما يلي النار منه يكون حارا، ولكنه أقل حرا من النار، وما يلي الأرض يكون كثيفا ولكنه أقل تكثفا من الأرض. وقلة الحرارة وقلة التكثف يوجهان الترطب، فإن اليبوسية إما من الحر وإما من البرد، لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد، والذي يلي النار هو أحر. فهذا سبب كون العناصر"[1].

هذا هو الكلام الذي نسبه الطوسي إلى الكندي، ويتابع الطوسي نقله عن ابن سينا بعد هذا الكلام مباشرة بقوله:

نص ب: "ثم قال الشيخ: (إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش، لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولا لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة، غير الجسمية، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا.

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط، ما لم يقترن به صورة أخرى، فإن الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد، وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسما، بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تمت طبيعته، لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق دنيا، ص٦٦٤-٦٦٥.

يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، فإن الحار يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون)[1].

في هذا الجزء من النص يرد ابن سينا على الرأي السابق المنسوب للكندي، كما سنوضح بعد قليل بشيء من التفصيل، ثم يتابع ابن سينا كلامه بعد هذا الرد مباشرة بذكر الرأي الذي يراه أقرب إلى الصواب في هذه المسألة، بقوله المنقول عن طريق الطوسي:

نص جـ: قال: (والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر: وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية: إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، أو أن يكون هناك سبب يوجب انقساما من الأسباب الخفية علينا)[2].

هذا هو نص الكلام الذي ورد في شرح الطوسي لكتاب **الإشارات والتنبيهات**، ذكرناه هنا كاملا مقسوما إلى ثلاثة أجزاء -كما تقدم عرضه-، وسنبدأ الآن بالتعليق عليه ومناقشته:

١) لم يذكر ابن سينا اسم الكندي، وإنما قال: "قوما من المنتسبين إلى هذا العلم"[3]، وما أظنه بل وأميل إلى الاقتناع به، هو أن ابن سينا لم يكن يقصد الكندي لما عرف عن الكندي من الاشتهار بالفلسفة والعلم الطبيعي، كما يشجعني على هذا الظن أو الميل، عدة أمور أخرى وهي:

أ- أن الذي ذكر اسم الكندي ونسب الكلام إليه هو الطوسي.

ب- إن هذا الرأي يتعارض مع آراء الكندي الأخرى الواردة في رسائله والتي نرجح أن يكون ابن سينا قد أطلع عليها[4].

جـ- أن ابن سينا ناقش هذا الرأي – المنسوب للكندي، وبين خطأه بناء على مبادئ الكندي

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق دنيا، ص٦٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص٦٦٦.

(٣) انظر النص آ فيما سبق.

(٤) انظر إثبات هذا بشيء من التفصيل فيما يلي.

الطبيعية وبحسب تصوره في هذه المسألة، كما نجده في رسائله الموجودة بين أيدينا، فكأنه كان يرد بلسان الكندي – كما سنوضح بعد قليل.

٢) أرجح أن يكون الأمر اختلط على الطوسي، وأوكد أن الطوسي لم يطلع على كل رسائل الكندي المتعلقة بهذه المسألة إطلاعا متأنيا، وإلا لكانت ظهرت عنده الحقيقة في نسبة هذا الكلام للكندي.

٣) برغم أنني متشكك في أن يكون ابن سينا قصد الكندي في ذكره: "قوما من المتسببين إلى هذا العلم"، بل وبرغم ميلي إلى الاعتقاد بأنه لم يقصد الكندي في هذا الكلام، إلا أنه نظرا لما ينتج من خلط وتشويه لآراء الكندي نتيجة حشر الطوسي لاسم الكندي هنا، وتأكيده على أنه هو المقصود من قول ابن سينا، ونظرا لتسليم بعض الباحثين[1] بصحة نسبة هذا الرأي للكندي، وما قد ينتج عنه بعد ذلك من إصدار أحكام مبنية على هذه النسبة الخاطئة، لكل هذا سأفترض افتراضا أن ابن سينا كان يقصد الكندي، كما ذكر لنا الطوسي، ثم أبين أن هذا الرأي ليس للكندي، وأنه مختلف تماما عن تصوره في هذه المسألة وعن آرائه الموجودة في رسائله الموجودة بين أيدينا، وبالتالي تكون نسبة هذا الرأي للكندي نسبة خاطئة.

٤) سأذكر فيما يلي نصوصا للكندي توضح رأيه حقيقة، وتبيّن موضع اللبس ومكان الغلط- فيما أعتقده- في نسبة هذا الرأي للكندي:

أ- يذكر الكندي في رسالته إلى أحمد بن المعتصم **في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل**، النص الآتي:

"فلأن المستدير لا يمكن أن يتحرك إلى على ثابت في وسطه، فصيّر جرما ثابتا في وسطه، أعني وسط الكل، وهي الأرض وتلاها بالماء، وصيّر لها حركة طباعية قسراً إلى الوسط لتثبت في الوسط وتقف هناك ويسلك ما تباعد عن مكانه منها قسرا إلى الوسط سلوكا طبيعيا"[2].

---

(١) الإشارة هنا إلى الدكتور جميل صليبا في بحثه بعنوان المعرفة عند الكندي، ضمن كتابه دراسات فلسفية وقد ذكرنا آنفا النص الذي يسلم فيه الأستاذ صليبا بصحة ما أورده الطوسي من نسبة الكلام للكندي.

(٢) رسائل الكندي، جـ١، ص٢٥٩.

هذا النص للكندي نقارنه بأول الكلام الذي أورده الطوسي على لسان ابن سينا، وهو قوله:

"إن قوما من المتسبين إلى هذا العلم... قالوا: لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه"[1].

في هذين النصين نجد تشابها واختلافا:

فأما التشابه فهو في فكره أن الفلك المتحركَ بالحركة الدائرية يجب أن تكون حركته هذه حول شيء ثابت في داخله.

وأما الاختلاف فهو أن كلام ابن سينا بيّن أن هذا الشيء الثابت كان في "حشو الفلك"، أما كلام الكندي ففيه أن الشيء الثابت كان في "وسط الكل" الذي هو عند الكندي أيضا وسط الفلك، وحشو الفلك غير وسط الفلك، فحشو الفلك يشمل كل منطقة ما تحت فلك القمر، ويتضح هذا المعنى في الكلام التالي للنص الذي أوردناه، بينما يشمل وسط الفلك جزءا من منطقة ما تحت فلك القمر يحيط بالمركز بشكل كروي، وهو الجزء الذي تشغله كرة الأرض والماء، كما بين النص.

وهذا موضع أتى منه الخلط واللبس-فيما أعتقد- بين رأي الكندي والرأي المنسوب إليه، وسنبين بعد قليل ما يترتب على هذا الاختلاف من اختلاف في تصور الحالة الأولى للعناصر.

ب- يتابع ابن سينا كلامه المنسوب إلى الكندي بقوله:

"... فيلزم من محاكمته له التسخن حتى يستحيل نارا، وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضا، وما يلي النار منه يكون حارا، ولكنه أقل حرا من النار، وما يلي الأرض يكون كثيفا ولكنه أقل تكثفا من الأرض"[2].

نقارن هذا النص بنصوص للكندي لنتبين مدى التشابه أو الاختلاف بين الكلام المنسوب إليه، وبين كلامه الموجود بين أيدينا.

---

(1) انظر فيما سبق نص ٢.

(2) الإشارات والتنبيهات، ص٦٦٤.

يقول الكندي في رسالته إلى بعض أخوانه في **العلة الفاعلة للمد والجزر:**

".... فتبين بما وصفنا أن الأجسام إذا حميت عظمت، وإذا بردت صغرت، فإذا تقدم بيان ذلك فلنقل الآن ما العلة المحمية للهواء والماء وما العلة المبردة، فنقول:

إن حمى الأرض والماء والهواء يعرض لحركة الأشخاص العالية عليها، أعني الحركة الدورية، فإنا نحس جميع الأشياء إذا تحركت على شيء أحمته،، حتى ينقدح من ذلك النار، فإنا نجد الخشب إذا حك على الخشب حركة سريعة، قدح النار، وكذلك نراه في الحجارة والحديد وغير ذلك من الأجسام الرخوة، إلا أن ما ينقدح من النار، في قوته على قدر قوة الجسم الفاعل له"[1].

ويتابع الكندي قوله في نفس الرسالة، بعد أن يذكر نتائج بعض التجارب التي أجراها هو، وكان أرسطو قد ذكر إحداها، بقوله: "فتبين بما قلنا- وأشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها فيما قلنا من الكفاية عن إبانة ما أردنا إبانته- أن الحركة محدثة حرارة، أعني حركة الأشخاص العالية على الجرم الأوسط، أعني الأرض والماء، وأن إحدى المتحركات[2] على الجرم الأوسط، بإحمائه أعظم الأشخاص المتحركة عليه وأسرعها عليه حركة وأقربها منه، وأحرّ المواضع من الجرم الأوسط بشدة الحمى الدائرة منه العظمى التي هي الدائرة التي يرسمها الجرم المتحرك عليه في سطح واحد"[3].

من نصوص الكندي والنص المنسوب إليه، نجد أيضا تشابها واختلافا:

أ- فالتشابه هو في فكرة أن حركة الفلك ينتج عنها حرارة يتأثر بها ما بداخل الفلك.

ب- كل ما يتضمنه النص (المنسوب للكندي)، غير هذه الفكرة التي ذكرناها آنفا، فهو مختلف تماما مع نصوص الكندي وآرائه، وفيما يلي توضيح ذلك:

١) يبين النص (المنسوب للكندي)، أن "حشو الفلك" والذي يمثل منطقة ما تحت فلك القمر بأكملها، كانت في حالتها الأول مادة واحدة متجانسة، وأن هذه المادة لم تكن متعينة في صورة

---

(١) رسائل الكندي، جـ٢، ص١١٦.

(٢) يقصد "بإحدى المتحركات" هنا الشمس، انظر: المصدر السابق، ص١١٨.

(٣) المصدر السابق، ص١١٨-١١٩.

أي من العناصر الأربعة المعروفة، فهي مادة لا متعينة تشكلت منها بعد ذلك العناصر الأربعة.

وهذا يختلف تماما مع ما قررناه – بحسب تصور الكندي- من أن العناصر الأربعة، أبدعت، كل منها، على صفاتها وكيفياتها الراهنة، متمايزة عن بعضها البعض، وأنه لم يكن قبل ذلك مادة تشكلت منها هذه العناصر، فهي أبدعت بالمادة والصورة معا.

٢) يبين النص (المنسوب للكندي) أيضا، أن تكوّن هذه العناصر الأربعة وترتبها بعد ذلك في أماكنها الطبيعية المعروفة[1] -الأرض في الوسط ويليها الماء فالهواء فالنار- قد تم بفعل الحرارة الناتجة عن حركة الفلك على المادة التي تملأ "حشوه" فجعلت الجزء القريب من الفلك المتحرك، وما يلي هذا الجزء، أقل في حرارته وهو الهواء، وما يليه أقل من الحرارة وهو الماء، وأبعد هذه الأجزاء وأقلها حرارة صار أرضا (ترابا).

أما عند الكندي فالعناصر أبدعت إبداعا، فهي لم تتكون من مادة سابقة، كما سبق أن وضحنا، كما أن ترتبها في أماكنها الطبيعية قد حصل نتيجة للخواص الطبيعية لكل عنصر، والتي تتمثل كاملة في الأجزاء الصغيرة التي وجدت فيها هذه العناصر في حالتها الأولى، وهي الثقل والخفة.

فأجزاء العناصر الثقيلة وهي التراب والماء، تحركت بطبعها نحو الوسط فكانت الأرض في الوسط ومحيطة بالمركز، أحاطة كروية[2]، لأن أجزاءها أسرع في الحركة من أجزاء الماء، ثم تلاها كرة الماء. وكذلك أجزاء العناصر الخفيفة تحركت مبتعدة عن الوسط حتى لاقت نهاية حضيض فلك القمر من الداخل، فاتخذت أجزاء النار شكلا كرويا، لأن شكل فلك القمر كروي، وتلاها من جهة الداخل أجزاء الهواء، التي حصرت بين شكلين كرويين فكان شكلها كرويا.

٣) يتضح من النص، المنسوب للكندي، أن الكيفيات والصفات الطبيعية التي تتصف بها العناصر الأربعة من رطوبة ويبوسة، اتصفت بها واكتسبتها نتيجة الحرارة الناجمة عن حركة

---

(١) وهي الوسط أو المركز للأرض ويليها الماء فالهواء فالنار، وقد كان يقول بهذا الترتيب جميع الفلاسفة والفلكيين في ذلك العصر.

(٢) انظر: برهان الكندي لكروية الأرض فيما يلي، ص٢٦٧.

الفلك، فنتج عن ذلك اختلاف كيفيات الأجزاء البعيدة عن مصدر الحرارة عن الكيفيات الطبيعية للأجزاء القريبة لمصدر الحرارة.

وهذا الرأي في حد ذاته متناقض إذ لو كانت الحرارة سبب حدوث الكيفيات بحسب بعد أجزاء هذه المادة التي تحشو الفلك عن مصدر الحرارة، لما كان الاختلاف بينها اختلافا[1] نوعيا، بل كان اختلافا في الدرجة فقط.

أما رأي الكندي في اتصاف العناصر الأربعة بهذه الكيفيات، فهو أن هذه الكيفيات موجودة مع وجود هذه العناصر، وأن العناصر أبدعت بكامل خصائصها وكيفياتها، وأنها لم تحصل لها نتيجة الحرارة الناجمة عن حركة الفلك، ولكن الكندي وإن كان ينفي أن تكون العناصر الأربعة قد حصلت على كيفياتها الطبيعية عن أي طريق سوى أن تكون أبدعت تامة بها، فإنه لا ينفي تأثير حركة الفلك "والأشخاص العالية"[2] في العناصر الأربعة كزيادة حجمها نتيجة ازدياد الحرارة عليها وصغره نتيجة قلتها، وحدوث كثير من الظواهر الطبيعية كالمد والجزر والرياح وحركتها، بل هو يعتبر أن "الأشخاص العالية" هي **العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد**[3] في عالم ما تحت فلك القمر.

بيّنا إلى هنا أن النص الذي نسب إلى الكندي على لسان الطوسي يتعارض مع آرائه في هذه المسألة التي هي موضع البحث، برغم ما يبدو من تشابه ظاهري بينهما، نعتقد أنه جاء منه اللبس والغلط، وعلى ذلك، وبناء على ما قدمنا، نستطيع أن نؤكد أن هذا الرأي ليس للكندي بحسب ما عندنا من رسائله، وأن نسبته إلى الكندي نسبة خاطئة لأنه يتعارض مع أصول نظر الكندي للعالم.

ننتقل بعد هذا إلى الجزء الثاني من النص، وهو الجزء الذي ناقش فيه ابن سينا (فيما أورده الطوسي على لسان ابن سينا) الرأي السابق وبين تهافته، وقد كنا سنكتفي بإثبات خطأ

---

(1) الحرارة والبرودة في العلم الحديث، ينظر إليهما على أنهما أمر واحد ذي طبيعة واحدة تختلف في الدرجة لا في النوع، وهذه الفكرة لم تكن عند القدماء إذ لم تكن وجدت مقاييس الحرارة، أما الآن، فالثلج مثلا والماء الغالي كلاهما يحتوي على حرارة كامنة ولكن درجة الأول أقل من درجة الثاني.

(2) انظر في ذلك: رسائل الكندي، ج٢، رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر، ص١١٦.

(3) المصدر السابق، ج١، ص٢١٤ وما بعدها.

نسبة هذا الرأي للكندي، لولا أننا وجدنا أن مناقشة ابن سينا ورده على مضمون هذا النص الذي ساقه، كانت بحسب تصوّر الكندي للمسألة، فكأنما جاءت بلسان الكندي، وسنوضح هذا بعد ذكر النص الذي ناقش به ابن سينا الكلام الذي نسبه هو إلى "قوم من المتسبين إلى هذا العلم"، ونسبة الطوسي إلى الكندي، يقول:

"إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش، لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولا لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الجسمية، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا.

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط، ما لم تقترن به صورة أخرى، فإن الأبعاد تتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد، وإن شئت فتأمل حالة التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسما، بحيث يتبع غيره في الحركة، أو يسكن، إلا وقد تمت طبيعته، لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته أن يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، فإن الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون"[1].

من هذا النص نتبيّن ما يلي:

أ: يبيّن النص المنسوب للكندي ضرورة وجود مادة لا متعينة قبل تكوّن العناصر الأربعة، ثم اكتسبت هذه المادة بعد ذلك صور العناصر الأربعة بفعل حركة الفلك – كما مر ذكره آنفا.

وهذا الرأي يرفضه الكندي رفضا قاطعا، فالعناصر عنده مبدعة مادة وصورة معا دفعة واحدة، ولم يكن هناك مثل هذه المادة أو الجسم الذي تحدث عنه النص.

وهذا هو ما جادل به ابن سينا ردا على الكلام الذي نسب للكندي قائلا:

"إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش، لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولا لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة، غير الجسمية ..."[2].

ب: يقتضي النص، المنسوب للكندي، أن لا تكون لهذه المادة اللامتعينة- التي تملأ حشو الفلك- أية صفات أو كيفيات سوى كونها لها أبعاد ثلاثة، وهو ما عبر عنه ابن سينا في كلامه بأن لها

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ص٦٦٥.

(٢) انظر النص السابق.

صورة "الجسمية" فقط.

ويرد ابن سينا على ذلك بقوله إن الجسم لا يستكمل وجوده كجسم إلا باستكمال صفاته وخصائصه وكيفياته الطبيعية، بالإضافة إلى وجود الأبعاد، أو بقول آخر: إنه لا يوجد جسم ليس له من الصور والكيفيات سوى أن يكون له أبعاد، وبناء على ذلك فوجود المادة اللامتعينة التي كانت تحشو الفلك – والتي كان لها تبعا لذلك صفة واحدة فقط هي "الجسمية" (أي وجود الأبعاد) – وجود مستحيل.

وهذا هو رأي الكندي بالفعل، إذ ليس عنده وجود، بتاتا، لمادة أو جسم مجرد عن الكيفيات والخصائص الطبيعية، ذلك أن العناصر عنده مبدعة بالمادة والصورة والكيفيات معا دفعة واحدة.

ج: يتابع ابن سينا ردّه على ما تضمنه النص المنسوب للكندي، من ضرورة وجود مادة جسمية لا متعينة كانت تملأ حشو الفلك، ثم تأثرت بحركة الفلك عليها وبالحرارة الناجمة عن ذلك فتشكلت منها العناصر الأربعة – كما مر بيانه –، يتابع ابن سينا ردّه بقوله:

إن حركة الجسم أو سكونه وتأثره بحركة غيره من الأجسام لا يكون إلا إذا كانت طبيعة هذا الجسم تامة، أي كان متمتعاً بخصائصه وكيفياته الطبيعية.

ويجيز ابن سينا أن تكون هذه الأجسام -المتحركة أو الساكنة- التامة الطبيعة، تحاول أن تبقى وتستقر في أصلح المواضع التي تحفظ عليها هذه الطبيعة.

أما رأي الكندي في هذه النقطة – أي حركة الأجسام وسكونها فيوضح أن الحركة لا تكون بدون جسم[1]، وأن الحركة إما طبيعية تكون بحسب طبيعة مادة الجسم، أو قسرية (غير طبيعية) تكون ضد طبيعة مادة الجسم بتأثير قوة أو جسم آخر، وفي كلتا الحالتين هناك طبيعة معينة ثابتة للجسم الذي يتحرك، وكذلك سكون الجسم، فهو إما أن يكون طبيعيا أو قسريا، وهنا أيضا، كما في الحركة، يقتضي السكون طبيعة معينة ثابتة للجسم الساكن.

أما مسألة أن الجسم يحاول أن يستقر في أصلح المواضع التي تحفظ عليه طبيعته، فهو لا يتعارض مع مبادئ الكندي الطبيعية، لأن طلب الجسم موضعه الطبيعي، كالتراب مثلا

(١) انظر فيما سبق برهانه على التلازم بين الحركة والجسم وأنه لا يسبق أحدهما الآخر.

يطلب الوسط، مرتبط بطبيعة هذا الجسم وكيفياته الطبيعية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، والجسم حين يكون في مكانه الطبيعي يكون في حالة سكون، وبالتالي في أحسن المواضع التي تحفظ عليه طبيعته.

هذا هو الرد الذي فنّد به ابن سينا الرأي الذي ساقه، ونسبه الطوسي بعد ذلك للكندي، وقد رأينا أن ما ردّ به ابن سينا إنما كان تماما بحسب مبادئ الكندي الطبيعية وبحسب تصوره لهذه المسألة، وهو أمر له دلالة معينة سنذكرها[1] بعد الانتهاء من مناقشة بقية النص الذي أوردناه في بداية حديثنا في هذه المسألة.

لكنه يبدو لنا أن ابن سينا لم يكن يقصد برده هذا إلا الجدل فحسب، فقد جادل وفند الرأي الذي ساقه، وبين تهافته، ولكنه لم يجادل بحسب تصوره هو للمسألة موضع النقاش، بل بحسب تصور الكندي[2] -كما أوضحنا آنفا-، هذا بالإضافة إلى أنه يذكر بعد تفنيد هذا الرأي، رأيه وتصوره للمسألة بصوره يشوبها شيئ من التشكيك وعدم التأكيد.

ولو أردنا أن نعتبر ما ردّ به ابن سينا، في إظهار تهافت الرأي المنسوب للكندي، ممثلا لرأيه بالفعل (أي لرأي ابن سينا)، لكان رأي ابن سينا مشابها تماما رأي الكندي – في هذه المسألة –، لكننا لا نستطيع تقرير مثل هذا الحكم هنا لأن ابن سينا عاد مباشرة، بعد أن انتهى من الرد، فذكر لنا رأيا آخر فيه شبه مع الرأي الذي ردّ عليه وفنده في فكرة أساسية، وأدخل فيه أيضا فكرة الفيض -كما سنوضح فيما يلي- مما يتعارض تماما مع آراء الكندي وتصوره في هذه المسألة.

وهذا هو نص كلام ابن سينا:

والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر: وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية: إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل، عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط، فإذا استعدت نالت الصور من

(١) انظر فيما يلي.

(٢) سبقت الإشارة إلى معرفة ابن سينا بآراء الكندي الفلسفية والطبيعية، ومن الأدلة على ذلك أن المخطوط الذي يحوي معظم رسائل الكندي الهامة وهو مخطوط رقم ٤٨٣٢، أيا صوفيا مكتوب عليه ما يفيد أن ابن سينا كان يملكه.

واهبها، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد، وأن يكون هناك سبب يوجب انقساما من الأسباب الخفية علينا".

من هذا النص نتبيّن ما يلي:

١) أن رأي ابن سينا، هنا، رأي ظني يشوبه التشكيك، وذلك واضح من بداية قوله: "والأشبه أن يكون... الخ"، كما أنه رأي احتمالي، إذ يذكر أكثر من احتمال ولا يؤكد أيا منها.

٢) يوافق ابن سينا، في هذا النص، على القول بأنه كانت هناك مادة مشتركة لجميع العناصر، لا متعينة في شكل وصورة أي منها، قبل أن تتكون العناصر الأربعة وهو القول الذي ردّ عليه ورفضه قبل كلامه هذا مباشرة – كما أوضحنا آنفا.

٣) إن هذه المادة المشتركة اللامتعينة، انقسمت في صورة العناصر الأربعة، وأن ذلك تم عن طريق الفيض "من الأجرام السماوية".

ويمكن أن يكون ذلك قد تمّ بإحدى الطرق الآتية:

أ: أن تكون صور العناصر فاضت على المادة المشتركة: إما عن أربعة من الأجرام السماوية يمكن تصنيفها وتقسيمها إلى أربع مجموعات، ويفيض عن كل واحد من الأجرام الأربعة (في الاحتمال الأول) أو عن كل مجموعة (في الاحتمال الثاني) صورة أحد العناصر الأربعة على جزء من المادة المشتركة، فيتم بذلك تكوّن العناصر الأربعة.

ب: ويمكن أن يكون الفيض الذي جرى على هذه المادة المشتركة، والذي تكونت نتيجة له العناصر الأربعة، قد تمّ "عن جرم واحد"، وأن يكون هناك سبب آخر "خفي علينا"، تسبب في انقسام هذه المادة المشتركة اللامتعينة فجعلها تظهر في صورة عناصر أربعة، وليس في صورة عنصر واحد، كما يفترض مثل هذا الفيض.

هكذا نرى تشكك ابن سينا في إبداء رأي قاطع في هذه المسألة، مع حرصه الشديد على إدخال فكرة الفيض في تفسير سبب تكون العناصر الأربعة، هذا بالإضافة إلى ما يشير إليه قوله في نهاية النص عن سبب "خفى علينا" من إحساسه بقصور تفسيره وعدم اقتناعه هو شخصيا به.

ولسنا هنا بصدد عرض لرأي ابن سينا في هذه المسألة، بقدر ما أردنا من إظهار الخطأ في نسبه ما نسب إلى الكندي، على لسان الطوسي في النص الذي سقناه في بداية الحديث، ومن إظهار أن آراء الكندي كانت منتشرة ومعروفة عند من جاء بعده من كبار الفلاسفة، كابن سينا، وهذا ما وضح لدينا من خلال المناقشة التي ردّ بها ابن سينا على الرأي الذي نسب إلى الكندي، إذ وجدنا أن رده كان بحسب آراء الكندي وتصوره، للمسألة التي يدور حولها النقاش، فكان ذلك عندنا دلالة على أن آراء الكندي كانت معروفة لمن جاء بعده من المفكرين وأنها كانت موضع دراسة وبحث.

٣-الحالة الأولى للعالم عند أفلاطون والمقارنة مع رأي الكندي:

من المعروف في فلسفة أفلاطون أنه يقول بوجود عالمين: أحدهما أزلي وهو عالم المثل، والآخر حادث مصنوع وهو العالم المحسوس، وكلامنا بطبيعة الحال عن هذا العالم المحسوس المصنوع.

لو حاولنا رسم صورة دقيقة للحالة الأولى للعالم بكل تفاصيلها، بحسب كلام أفلاطون لوجدنا فيها من حيث التفاصيل، كثيرا من التناقضات والغموض الذي تعب الشراح في محاولة حلّه وتفسيره[١]، ولعل ذلك راجع إلى أسلوب أفلاطون الشعري، أو إلى أن أفلاطون لم يكن عنده تصور واضح المعالم والتفصيلات للحالة الأولى للعالم – كما أشرنا من قبل-.

وبرغم هذا فإن المعالم الرئيسية للحالة الأولى للعالم عنده واضحة، كما سنبين فيما يلي:

قرر أفلاطون أن العالم حادث حدوثا صنعيا – كما تقدم القول – والعالم له نفس وجسم وكلاهما حادث مصنوع، والنفس صنعت قبل الجسم[٢] من ماهيات خاصة، ثم بعد الانتهاء من صنعها بدأ صنع جسم العالم الذي تركب من العناصر الأربعة بأكملها[٣]، وهذه العناصر الأربعة قبل ذلك كانت في حالة عماء أولا تعيّن.

---

(١) من الأمور الغامضة مسألة النسب التي استخدمها الصانع في تركيب نفس العالم وما هو أساسها وكذلك الطريقة التي تم بها صنع الأجرام الفلكية.

(٢) صنعت النفس قبل الجسم لتكون سيدة للجسم وحاكمة له. طيماوس ٣٤ ج، ريفو، ص٢٢١، كورنفورد، ص ٥٩.

(٣) طيماوس ١٣٣، ريفو، ص٢١٧، كورنفورد، ص٥٢.

هذه هي الملامح الرئيسية للحالة الأولى للعالم عند أفلاطون، ويمكن توضيح صورتها بقسمتها إلى المراحل الآتية:

١- مرحلة صنع نفس العالم التي ركبها الصانع من ماهيتين أساسيتين: الأولى ماهية "الوجود غير المنقسم، الذي هو دائما على نفس الحالة"[(١)] وهذه ماهية لا تتجزأ وهي عين ذاتها أبدا، والثانية ماهية "الوجود المقسم المحدث في الأجسام"[(٢)] وهذه ماهية متجزئة جسمانية، ثم مزج الصانع هذين النوعين "وركب منهما صنفا ثالثا من الوجود مؤلفا من الاثنين"[(٣)]، له طبيعة ما هو عين ذاته Sameness وطبيعة الآخر Difference[(٤)] (أي الماهية الجسمانية المتجزئة).

وبعد أن أصبح عند الصانع هذه الأنواع الثلاثة من الماهيات أو الوجود كوّن الصانع Demiurge منها مجتمعة مزيجا جديدا له صفات ما هو عين ذاته وصفات ما ينقسم وما يتجزأ، ومن هذا المزيج ركب الصانع نفس العالم بعد أن قسمه إلى الأقسام حسب نسب رياضية موسيقية معينة[(٥)].

٢- مرحلة صنع جسم العالم: هذه المرحلة بدأت بعد انتهاء الصانع من تركيب نفس العالم. وقد تركب جسم العالم من العناصر الأربعة، لأنه لا يكون الجسم جسما إلا إذا كان مرئيا وملموسا، وهو لا يرى بدون عنصر النار، ولا يكون ملموسا بدون مادة كثيفة Solid، والمادة الكثيفة لا تكون كذلك بدون عنصر "التراب"[(٦)]، ولكي يجعل الصانع تركيب هذين العنصرين جيدا وغاية في الوحدة، كان لا بد من استخدام عنصرين آخرين سمّى كل واحد منهما واسطة Mean، وهما عنصرا الهواء والماء، وقد جعل الصانع الواسطة عنصران لا عنصر واحد، لأن العالم جسم له ثلاثة أبعاد، أما الواسطة الواحدة فتكتفي في المسطحات

---

(١) طيماوس ١٣٥، ريفو، ص٢٢٢، كورنفورد، ص٥٩.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٥) قسم الصانع هذا المزيج إلى سبعة أقسام بحسب النسب الآتية: ١: ٢:٣: ٤: ٩: ٨: ٢٧.

(٦) طيماوس: ٣١ ب — جـ، ريفو، ص٢١٥، كورنفورد، ص٤٣-٤٤.

ذات البعدين فقط[1].

وقد ربطت هذه العناصر الأربعة: العنصران المتطرفان (النار والتراب) والواسطتان (الهواء والماء) وفقا لنسب رياضية يمكن تمثيلها بالصورة الرياضية الآتية:

$$\frac{\text{النار}}{\text{الهواء}} = \frac{\text{الهواء}}{\text{الماء}} = \frac{\text{الماء}}{\text{التراب}}$$

واضح من هذه المعادلة أن التراب والنار هما العنصران الطرفان وأن الهواء والماء هما الواسطتان[2].

وقد أشرنا آنفا إلى أن الصانع استخدم العناصر الأربعة بأكملها في صنع العالم وذلك حتى لا يكون هناك مجال للأحداث عالم آخر وكذلك حتى يكون هذا العالم بعيدا عن الشيخوخة أو المرض[3].

هكذا تركب العالم من العناصر الأربعة، لكن هذه العناصر، قبل أن تتشكل في صورتها، كانت في حالة اللاتعين أو العماء Chaos، ويمكن إجمال المراحل التي مرت فيها العناصر الأربعة كالآتي:

أ- مرحلة المادة اللامتعينة Chaos، وهذه المادة أولية، وهي التي مارس عليها الصانع فعله، فتحولت بعد ذلك إلى حالة التعين في أشكال العناصر، ثم بعد ذلك في صورة العالم النهائية[4].

ب- مرحلة تكون أجزاء العناصر حيث تحولت المادة اللامتعينة إلى أولى حالات التعين وهي ظهور العناصر الأربعة في شكل أجزاء[5] مختلطة مع بعضها في حالة فوضى واضطراب

---

(1) طيماوس: ٣١ جـ - ٣٢ ب، ريفو، ص ٢١٥-٢١٦، كورنفورد، ص٤٤.

(2) طيماوس: ٣٢ ب - جـ، ريفو، ص٢١٦، كورنفورد، ص٤٤.

(3) طيماوس: ٣٣ أ، ريفو، ص٢١٧، كورنفورد، ص٥٢.

(4) طيماوس: ٥٣ ب، ريفو، ص٢٧٤، كورنفورد، ص١٩٨.

(5) أجزاء العناصر الأربعة عند أفلاطون ركبت بالاستعانة بالخصائص الهندسية للأجسام والسطوح، والمثلثات التي هي أبسط أشكال السطوح، وطبقا لهذه الخصائص الهندسية اتخذت الذرات أو الأجزاء الصغرى لكل عنصر أشكالا خاصة كالآتي:
أ- النار: ظهرت أجزاؤها في الشكل الهرمي الذي له ٤ سطوح مثلثات، ويتركب كل جزء من ٢٤ مثلثا قائم الزاوية من النوع الذي زواياه الحادة ٣٠ درجة، و ٦٠ درجة.
←

حيث كانت تتحرك حركة لا نظام فيها[1].

جـ- مرحلة التجمع الأولي لأجزاء كل من العناصر، حيث بدأت هذه الأجزاء بالتجمع في أماكن خاصة تكدّست فيها، وهذه المرحلة كانت قبل أن يأخذ جسم العالم بقسميه شكله النهائي. وأميل إلى القول في ضوء كلام أفلاطون في **طيماوس** أن القسم العلوي من العالم فوق فلك القمر تركب في بداية هذه المرحلة وفقا للتناسب الرياضي بين العناصر الأربعة الذي ذكرناه آنفا.

أما تجمع أجزاء كل عنصر في أماكن خاصة، فقد ساعد على حدوث عاملان:

أولا: الحركة اللامنظمة التي كانت تتحرك بها أجزاء العناصر في المرحلة الثانية حيث تجعل هذه الحركة الأجزاء المتشابهة تتقارب وتتجمع في الأماكن التي تناسب طبيعتها[2].

ثانياً: تأثير الحاضنة القابلة للعناصر الأربعة Recipient التي تهتز كالغربال فتترتب الأجزاء المتشابهة من كل عنصر في أماكن خاصة بها[3].

د- المرحلة الأخيرة وفيها تم تجمع العناصر نهائيا في شكل تجمعات كبيرة، كروية الشكل: التراب في الوسط يليه كرة الماء فكرتي الهواء والنار. وبانتهاء هذه المرحلة يكون قد تم صنع العالم وأصبح في صورته النهائية.

لو نظرنا فيما تقدم لوجدنا فروقا أساسية كبيرة وتشابها جزئيا يسيرا، أما الفروق الأساسية فأولها يرجع إلى ما سبق توضيحه في مسألة حدوث العالم (إذ إن تصور الحالة الأولى مرتبط بمسألة الحدوث) من أن هناك، في رأي أفلاطون، مادة سابقة صنع منها العالم

← ب- الهواء: وشكل الجزء منه هو الشكل ثماني الأوجه مثلثة الشكل ويتركب كل جزء من ٤٨ مثلثا قائم الزاوية الذي زواياه الحادة ٣٠ درجة، و ٦٠ درجة.

ج- الماء: وشكل الجزء منه هو ذو العشرين وجها ويتركب من ١٢٠ مثلثا من النوع المتقدم ذكره.

د- التراب: وشكل الجزء منه هو المكعب وله ستة أوجه مربعات، ويتركب الجزء الواحد من ٢٤ مثلثا قائم الزاوية ومتساوي الساقين.

(انظر: **طيماوس** ٥٤ د- ٥٥ جـ، وانظر مقدمة ريفو، ص١٠٩، وشرح كورنفورد، ص٢١٤-٢١٨).

(١) **طيماوس** ٥٢ هـ- ٥٣ ب، ريفو، ص ٢٧٣، كورنفورد، ص١٩٨.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٣) **طيماوس** ٥٣ أ، ريفو، ص ٤٧٣-٤٧٤، كورنفورد، ص١٩٨.

بينما عند الكندي العالم أبدع من غير مادة سابقة.

وثانيها: أن عملية الصنع عند أفلاطون مرت بمراحل متتالية، وبالتالي لا بد أن تكون قد استغرقت زمانا ما، بينما إبداع العالم عند الكندي تم في لا زمان، ولذا كان معظم كلامنا عن تصوره للحالة الأولى عبارة عن محاولة التحديد الدقيق للصورة التي ظهر بها العالم إلى الوجود عن العدم لحظة إبداعه، وهي صورة لا تختلف في جملتها عن الصورة الراهنة له، إذ لا وجود لمراحل أو خطوات، على حين وجدنا أننا نحتاج في عرض تصور أفلاطون إلى الوقوف عند عدة مراحل قبل أن نصل إلى المرحلة الأخيرة التي هي صورة العالم الراهنة.

والكندي كما أفلاطون، يقول بأن العالم كائن حي، لكنه يخالفه في القول إن العالم نفسه وجسمه، أبدعا معا، بينما رأينا فيما تقدم عند أفلاطون أن صنع النفس سبق صنع الجسد.

وهناك شيء من التشابه فيما يخص حالة العناصر الأربعة قبل أن تتكدس في تجمعاتها الكبرى، فأفلاطون ذكر أن العناصر في هذه المرحلة كانت في شكل أجزاء مختلطة متحركة عشوائية، أما في تصور الكندي، فقد رأينا أن العناصر الأربعة أبدعت في داخل المنطقة المخصصة لها من العالم بشكل مختلط أيضا قد يكون على شكل كتل كبيرة أو على شكل أجزاء صغيرة جدا، ولكن هناك اختلاف بينهما في سبب تجمع ذرات كل عنصر وترتب هذه التجمعات في شكلها النهائي المعروف (أرض وماء وهواء ونار) فهو عند الكندي طبائع كل عنصر من حيث الحركة والسرعة والكيفيات الأربع، بينما أفلاطون قد تم بتأثير الحركة الفوضوية للأجزاء نفسها وبتأثير قابلية (حاضنة) العناصر Reciptible.

٤-رأي أرسطو في الحالة الأولى للعالم مع المقارنة بالكندي:

إذا نظرنا في مذهب أرسطو فإننا لن نجد عنده كلاما في هذا الموضوع لارتباطه بمسألة حدوث العالم، وقدمه، فأرسطو يقول بأزلية العالم وأنه لم يزل بمادته وصورته، في شكله الراهن، ولهذا فلا وجود عند أرسطو لحالة أولى على خلاف ما وجدناه عند أفلاطون القائل بحدوث العالم حدوثا صنعيا، كما تقدم القول.

الفصل السادس

اعتبارات كلية

في النظر إلى العالم

الفصل السادس

الغائية في العالم

"ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة"

(رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٤)

تمهيد:

يتابع الكندي أرسطو في القول بالعلل الأربع، وقد ذكر هذه العلل في أكثر من موضع[١]، ففي رسالته **في حدود الأشياء ورسومها** يحدد أنواع العلل الطبيعية بقوله: "العلل الطبيعية أربع: ما منه كان الشيء أعني عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله"[٢]، فهذه العلل الأربع هي ما يطلق عليه أرسطو: العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية[٣]، وهذه الأخيرة سماها الكندي العلة "التمامية" و"المتممة".

إذن فالكندي يقول بوجود الغاية في الطبيعة وفي العالم وهو يوضح معنى الغاية بقوله: "ما من أجله فعل الفاعل مفعوله"[٤]، كما ذكرنا آنفا، وبما أن العالم مُبدع وهو فعل لفاعل هو المبدع والعلة الأولى التي هي الواحد الحق، فمن الضروري أن يكون لهذا العالم علة غائية هي "ما من أجله فعل الفاعل مفعوله".

١- مظاهر الغائية في العالم:

الغائية والنظام أمران متلازمان، ومع وجود النظام يكون البحث عن الغاية والقصد، ولهذا فمظاهر الغائية في هذا العالم تتجلى فيما فيه من نظام وترتيب، وليس النظام هو الغاية، في تصور فيلسوفنا، وإنما هو وسيلة لتحقيق الغاية، وبمعرفة هذا النظام وفهم قوانينه وأسراره تتبين الغاية وتتكشف.

---

(١) انظر: **رسائل الكندي**، ج١، ص١٠١، ٢١٧، ٢٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٩.

(٣) انظر كتاب **الطبيعة** لأرسطو، ص١٩٤ ب ١٦- ١٩٥ أ ٣، وفي نشرة الأستاذ بدوي، ص١٠٠-١٠٢.

(٤) **رسائل الكندي**، ج١، ص١٦٩.

أ- الغائية عند الكندي

ومظاهر النظام في هذا العالم، كما لفت الكندي أنظارنا إليها، تتجلى في جميع أجزاء هذا العالم وموجوداته، وعلاقة هذه الأجزاء بعضها مع البعض الآخر، بحيث يظهر فيما بينها الاتساق والتضامن والتأثير المتبادل في صورة متقنة تحقق "الأمر الأصلح"[1] لكل موجود بمفرده، كما تحقق في نفس الوقت "الأمر الأصلح" لما عليه الكل.

وقد تكلم في مواضع متفرقة من رسائله مشيرا إلى ما في هذا العالم من نظام وتناسق و إتقان هيئته على الأمر الأصلح"[2]، ونسوق فيما يلي أحد هذه النصوص.

يقول الكندي في كتابه في **الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد:**

"فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فساد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير -ومع كل تدبير مدبر- وعلى أحكم حكمة -ومع كل حكمة حكيم- لأن هذه جميعا من المضاف"[3].

وقد ضرب لنا الكندي أمثلة من هذا النظام والتدبير في العالم، من ذلك موقع الشمس وتأثيرها في عالم الكون والفساد، وأنها في أصلح المواضع لهذا العالم[4]، ومن ذلك أيضا موضع القمر وحركته وبعده عن الأرض وأثر ذلك في الأمطار والمد والجزر[5]، وكذلك حركات الكواكب الأخرى[6].

-الغائية والجبرية:

هل يعني وجود الغائية في العالم أن تكون هناك جبرية تسيطر على هذا العالم من أجل تحقيق هذه الغاية؟ لا شك أن هناك شيئا من الجبرية مع النظام، وهذا ما يراه الكندي، لكن

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص٢١٥، وانظر هذا المعنى في النص الذي سقناه فيما يلي من كتاب العقد الفريد.

(2) المصدر السابق، ص٢١٥.

(3) المصدر السابق، ص٢١٥.

(4) المصدر ا لسابق، ص٢٣٠-٢٣١.

(5) المصدر السابق، ص٢٣١-٢٣٢.

(6) المصدر السابق، ص٢٣٣.

هذا النظام وما ينطوي عليه من جبرية ليس مفروضا على مادة لها طبائع تنفر من التنظيم وتقاومه، بل هو نظام وجبرية لا تعارض بينهما وبين طبائع المادة، ذلك أن المادة أبدعت عن عدم بطبائع تحقق النظام والغاية التي من أجلها أبدع المبدع هذا النظام.

وهذا النظام في العالم يهدف إلى تحقيق "الأمر الأصلح" بالنسبة للكل، وقد وضح الكندي هذا في نص أورده صاحب **العقد الفريد** ونسوقه فيما يلي لأهميته: يقول ابن عبد ربه:

"قال الكندي في الفن التاسع من التوحيد: "اعلم أن العالم كله مسوس بالقضاء والقدر، أعني بالقضاء: ما قسم لكل معلول مما هو أصلح وأحكم وأتقن في بنية الكل، لأنه – جل ثناؤه – خلق وأبدع مضطرا ومختارا (أي أشياء فيها اضطرار وأخرى فيها اختيار) بتمام القدرة، فلما كان المختار غير تام الحكمة، لأن تمام الحكمة لمبدع الكل، كان لو أطلق واختياره لاختار كثيرا مما فيه فساد الكل، فقدر – جل ثناؤه – بنية الكل تقديرا محكما، فصير بعضه سوانح لبعض، يختار بإراداته ومشيئته غير مقهور مما هو أصلح وأحكم في بنية الكل. فتقدير هذه السوانح هو القدر، فبالقضاء والقدر ساس جل ثناؤه جميع ما أبدع بهذه السياسة المحكمة المنظمة، التي لا يدخلها زلل ولا نقص. فاتضح أن كل معلول فيما قسم له ربه من الأحوال لا خارج عنها، وأن بعض ذلك باضطرار وبعضه باختيار وأن المختار عند سوانح قدره (اختار)، وبإرادته لا بالكره (منه) فعل"[1].

فالعالم مرتب بصورة تحقق الأمر الأصلح، وكذلك علاقة أجزائه بعضها مع البعض الآخر مرتبة بقصد تحقيق هذه الغاية، أي تحقيق "ما هو أصلح وأحكم في بنية الكل"[2].

ولذلك لا نجد في تصور الكندي للنظام في العالم، أي خروج على هذا النظام وجبريته "ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة"[3]، ويمكن القول- بحسب روح تفكير الكندي- أنه يرى أن ما قد نظنه خروجا على النظام في العالم وفي الطبيعة، ليسَ كذلك إذا ما اعتبر في ضوء نظام الكل، والكندي -كما رأينا في النص المتقدم- يؤكد أنه ليس في جميع ما أبدعه

---

(١) ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٢، القاهرة، ١٩٤٠، ص٢٨٢، ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، والصفحات نفسها.

(٣) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٤.

الخالق زلل أو نقص بقوله: "فبالقضاء والقدر ساس -جل ثناؤه- جميع ما أبدع بهذه السياسة المنظمة التي لا يداخلها زلل ولا نقص"[1].

كما يؤكد أيضا في رسالته **الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل** أن الفلك الأقصى وما بداخله من الأجرام السماوية" مطيعة بينة الطاعة لما أراد بارئها جل ثناؤه" وطاعة هذه الأجرام هي التزامها بحركاتها الطبيعية وما أراداه الله لها.

وقد وصف الكندي هذه الطاعة بأنها طاعة اختيارية لأن الفلك كائن "حي مميز" فهو "مطيع طاعة اختيارية".

ولذا يمكن القول إن هناك نظاما وجبرية مفروضة على هذا العالم، وهذا النظام وما فيه من جبرية يتفق مع طبائع مادة العالم، بحيث تحقق المادة هذا النظام بشكل طبيعي وكأنه ليس مفروضا عليها.

ولكن يمكن أن يثار السؤال الآتي: هل تستطيع الطبيعة أن تفعل غير ما تفعله؟ الجواب - في تصور الكندي- لا، لأن طبيعتها لا تسمح لها بذلك، ولكنها تدرك أن ما تسلكه هو "الأمر الأصلح".

- محور الغائية:

فإذن هذا العالم يسير وفق نظام وترتيب وقوانين قدّرها المبدع، لكن هذا النظام وغايته الظاهرين في هذا العالم وأجزائه المادية ليسا شيئا باطنا في المادة صادرا عنها بحسب طبائعها، بل هما شيء مفروض على هذه المادة المبدعة من قبل مبدعها الذي أبدعها في صورة وهيئة تحقق الغاية والقصد الذي من أجله أبدعها الخالق، فليست المادة بطبائعها تسعى لتحقيق غاية باطنة في تركيبها، سارية في ثناياها، بل تسعى لتحقيق غاية خارجة عن المادة، فالغاية أسبق من المادة، وقد أبدعت المادة بطبائع معينة لتحقق هذه الغاية المرتبطة أساسا بحكمة المبدع وإرادته.

وهكذا فمحور الغائية في نظر الكندي هو فعل وإرادة الخالق المبدع المتميز عن هذا العالم بحيث لا يوجد بينهما أي شبه حقيقي.

---

(١) انظر النص المتقدم.

ب- الغائية عند أفلاطون مع المقارنة برأي الكندي:

سبق أن ذكرنا أن أفلاطون يقول بوجود صانع أوجد هذا العالم، لأن هذا الصانع خيِّر صالح وخال من الحسد[1]، وأنه صنعه بحسب مثال أزلي[2] من مادة سابقة بإخضاع هذه المادة للإقناع العقلي[3]، فأصبح العالم منظما وفي أجمل صورة.

- مظاهر الغائية:

الغاية في هذا العالم موجودة، وهي ظاهرة في النظام الذي يسير عليه، فالحركات الدائرية حول مركز ثابت التي تتحرك بها الأجرام السماوية، حركات منظمة تشير إلى أنها متجهة نحو غاية ما، وسبب هذه الحركات، كما تبين **طيماوس**، هو نفوس هذه الأجرام، كما أن سبب حركة العالم من حيث هو "كل" هو نفس العالم[4].

أما هذه الغاية التي يهدف إليها النظام، في تصور أفلاطون، فهي أن يكون العالم أكثر ما يمكن شبها بمثاله[5]، وهو "الحي بالذات".

-الخروج على النظام والغائية:

برغم وجود النظام إلا أننا نرى أحيانا فوضى واضطرابا في هذا العالم، أي خروجا عن الخطة العقلية التي أرادها الصانع، ويرجع هذا إلى ما أسماه أفلاطون "الضرورة" التي هي خاصية جوهرية للمادة، تتجلى في مقاومة هذه المادة لكل تنظيم وسلوكها على غير هدى، وبدون تعقل[6].

محور الغائية:

مما تقدم يمكن القول بأن الغائية في هذا العالم، عند أفلاطون مرتبطة بثلاثة أمور:

أ. الصانع ب. المثال الذي صنع العالم بحسبه ج. المادة التي صنع منها العالم.

---

(١) انظر فيما سبق، مبحث العلة الأولى عند أفلاطون.

(٢) المبحث السابق.

(٣) المبحث السابق.

(٤) انظر فيما سبق، مبحث الإله عند أفلاطون.

(٥) انظر: طيماوس ٢٩ أ -ب، ٣٠د، ريفو، ص ٣٠٩، ٢١٣، كورنفورد، ص٢٣، ٤٠.

(٦) انظر فيما سبق، مبحث العلة الأولى عند أفلاطون.

ولكل من هذه الأمور دور فيما يظهر في هذا العالم من مظاهر النظام والغائية.

فالصانع هو الذي اخضع المادة التي تسير على غير هدى وفي حالة فوضوية للإقناع العقلي[1]، وقبول التنظيم، فجعل لها خصائص وطبائع معينة من أجل تحقيق الغاية التي يريدها، وهي، كما أشرنا آنفا، جعل هذا العالم أكثر ما يكون شبها بمثله.

لكن الصانع لم يستطع نزع ما في هذه المادة من طبائع أصلية نهائية، مما يدل على أن هناك ما يقف في طريق قدرته وإرادته ويحدّ منها، أي إن قدرته ليست مطلقة.

أما مثال العالم فدوره سلبي في تحقيق الغاية، برغم أن التشبه به هو الغاية الأساسية، وأما المادة فلها دور ما، وهو ليس سلبيا تماما، فهي التي مارس عليها الصانع فعله، فظهرت غاية العالم بما قبلته من تنظيم وترتيب، ولولا وجود هذه المادة لما كان العالم، فالصانع غير قادر على تحقيق ما يصبو إليه بدون مادة سابقة.

وهكذا فمحور الغائية في تصور أفلاطون هو الصانع والمادة، أو هو ما أطلق عليه أرسطو "العقل والضرورة".

-الجبرية والغائية:

الغائية لا تنفصل عن النظام، والنظام، في تصور أفلاطون، تمّ بقهر المادة وتنظيمها لتحقيق غاية ما، وقد كان لهذه المادة طبائع سابقة غير طبائعها التي ظهرت بعد تنظيمها، وإذن يمكن القول بأن هناك جبرية مفروضة على هذا العالم ومادته.

لكن هذه الجبرية ليست تامة لأن المادة تتمرد أحيانا على هذه الجبرية فتخالف النظام المفروض عليها.

والجبرية، في تصور أفلاطون، بالرغم من أنها غير تامة ولا شاملة لجميع العالم أحيانا، إلا أنها ترجع إلى فعل عقلي، فهي ليست جبرية ميكانيكية.

المقارنة بين تصور الكندي وأفلاطون للغائية:

رأينا فيما تقدم أن الكندي وأفلاطون يقولان بوجود الغائية في العالم، وأنها تتجلى في

---

(1) طيماوس: ٤٨ أ، ريفو، ص٢٥٩، كورنفورد، ص١٦٠.

النظام والتناسق الموجود في العالم، لكن هناك بعض الاختلافات في تصور هذه الغائية ومحورها عند كل منهما، وسنحاول حصرها في نقاط:

أ- دور المادة، عند الكندي، سلبي تماما أمام قدرة الله، فهي تتقبل ما قدرته الإرادة الإلهية لها، وهي مطيعة بينة الطاعة له، وهي أساسا وجدت وركبت فيها طبائعها لتحقيق غاية الخالق وإرادته، وهي لا تملك الخروج عما قدر لها.

أما عند أفلاطون فالمادة تملك أحيانا أن تخرج على النظام المرسوم لها وتتصرف على غير هدى، كما كانت طبيعتها قبل أن يتركب منها العالم.

ب- ليست الغائية عند الكندي أمرا باطنا في المادة ساريا فيها منذ الأزل، تسعى إلى تحقيقها بسلوكها الطبيعي، بل هي أمر مرتبط بإرادة الخالق المبدع الممسك لكل ما أبدع، وهي عند أفلاطون تعود إلى قدرة الصانع وإلى النفس الكلية للعالم، حيث استطاع الصانع أن يرتب المادة ويخضعها للنظام بتجهيزها على نحو معين يحقق الغاية، لكن هذا الصانع بعد أن أتم هذه المهمة أخلد إلى الراحة وترك الأمر لنفس العالم، فلم يعد له عناية بالعالم وما يجري فيه.

ج- الجبرية في تصور أفلاطون تختلف عنها في تصور الكندي، فعند أفلاطون مادة سابقة لا متعينة، ثم أخضعت للتنظيم وفرضت عليها طبائع جديدة، بينما لم يكن في تصور الكندي، مادة سابقة، ثم دفعة واحدة أبدعت المادة منظمة طيعة بطبيعتها، فواضح أن هناك جبرية مفروضة على العالم في تصور أفلاطون بينما في تصور الكندي تتوافق الجبرية مع طبائع الموجودات في العالم، فيبدو الأمر وكأنه ليس هناك من يتحكم في المادة أو يفرض شيئا يضاد طبيعتها.

د- هدف الغائية عند الكندي هو تحقيق "الأمر الأصلح"[1] والأحكم في بنية[2] الكل، هذا هو الهدف الذي سخر كل جزء من أجزاء العالم لتحقيقه، أما لو سألنا ما الغاية من إيجاد العالم أساسا؟ الإجابة الممكنة، بحسب تصور الكندي هي أن الغائية مرتبطة بقدرة وإرادة مبدع العالم، وهي قدرة تتجلى في "إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال"[3].

(١) انظر النص المتقدم من كتاب العقد الفريد.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٩.

أما هدف الغائية عند أفلاطون فهو التشبه أكثر ما يمكن بالمثال الأزلي "الحي بالذات"، ولو سألنا نفس السؤال السابق هنا، لرأينا أن أفلاطون يخبرنا بأن الصانع أوجد العالم لخيريته وصلاحه وخلوه من الحسد، فالصلاح الإلهي هو السبب الذي من أجله أوجد الصانع العالم.

والواقع أنه لا يوجد اختلاف كبير في الغاية الأساسية، ولكن هناك اختلاف في الغاية من نظم العالم وترتيبه -كما رأينا- فتحقيق الأمر الأصلح مرتبط بإرادة المبدع كما لا يوجد عند الكندي مثال للعالم صنع بحسبه، وهذا الاختلاف يشير إلى اختلافات أساسية أخرى في تصور العالم وعلّته عند كل منهما.

ج- الغائية عند أرسطو مع المقارنة برأي الكندي

تمهيد:

يرى أرسطو أن الموجودات الطبيعية في العالم هي التي "تحمل في ذاتها مبدأ حركتها"[1]، ومبدأ الحركة الداخلي في الموجودات هو ما يسمى عند أرسطو "طبيعتها"، والطبيعة عند أرسطو إنما تفعل من أجل غاية ما[2]، وهكذا فالحركات الطبيعية للأجسام المختلفة في العالم ليست حركات ميكانيكية بلا هدف، بل هي حركات "موجهة إلى غاية ما"[3].

- محور الغائية:

العالم عند أرسطو أزلي أبدي، ومادة العالم بما لها من طبائع، تسير نحو غاية ما منذ الأزل، ولكنها لا تفعل ذلك بتأثير قوة خارجة عنها كالآلة مثلا، وإنما تحمل المادة في داخلها غايتها.

وأهم مميز في غائية أرسطو هو أن محورها ليس هو الإنسان، ولا هي ترجع إلى فعل خالق موجود خارج العالم، ولا ترجع حتى لمجرد منظم للعالم، وإنما هي تعتبر باطنة في الطبيعة، فالشيء الذي توصل إليه أفلاطون في محاورة **طيماوس** عن طريق إدخال فكرة النفس الكلية World Soul أو الصانع Demiurgus، تفسر عند أرسطو على أساس افتراض

---

(١) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص١٤٨.

(٢) الطبيعة، ١٩٩ أ ١١-١٢ نشرة الأستاذ بدوي ص١٤٧.

(٣) أحمد أمين + زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص١٦٧.

نشاط غائي لا ينفك عن الطبيعة، وهي فكرة لا بد أنها كانت تسري في كتاب بروتاجوراس عن الحالة الأولية للأشياء[1].

- **الغائية والجبرية:**

إن القول بوجود غائية باطنة في طبيعة الموجودات لا يستلزم أن يكون للطبيعة عقل واختيار، وإن كان فعلها شبيها بفعل العقل، ذلك أن وجود الغاية دليل على وجود العقل، فالعنكبوت مثلا في نسج خيوطه يتجه نحو غاية واضحة دون أن يعقلها أو يقصد إليها[2].

ولكن هل معنى هذا أن هناك جبرية تسيطر على العالم وما فيه من موجودات؟ عند أرسطو لا يوجد جبرية خارجية يفرضها كائن آخر خارج العالم، وكل ما هنالك أن هذه الجبرية باطنة في المادة، أي في طبائع الموجودات المكونة منها، وهذه الطبائع ليست هوجاء غير متعقلة، بل هي طبائع تسير بالمادة إلى غاية تجعلها منسجمة مع نظام الكل، وعلى ذلك "تكون الطبيعة مبدأ شبيها بالعقل"[3]، فليس هناك جبرية حقيقية لأن المادة مطبوعة على طبائع تحقق غاية وقصدا.

- **الغائية والبخت[4]: (chance) (Spontaneity)**

يفرق أرسطو بين ما يحدث لأجل غاية من جهة وبين ما يحدث بالبخت أو الصدفة Chance وبين ما يحدث تلقائيا، فالبخت علة عارضة وكذلك التلقائية سبب عارض[5].

أما البخت فهو تحقيق غاية ما لم تكن هي المقصودة من الفعل، كأن يهذب رجل إلى السوق لقضاء بعض حوائجه فيلقى غريمه عرضا ويستوفي منه دينه[6]، ويكون هذا في فعل ما

---

(1) Zeller: **Outlines** ..., P. 180.

(٢) الطبيعة: ١٩٩ أ ٢٠-٣٠، نشرة الأستاذ بدوي، ص١٥٠-١٥١.

(٣) شارل فرنز: ص١٥٢، وانظر: الطبيعة ١٩٩ أ ١٠-١٢، نشرة الأستاذ بدوي، ص١٤٧.

(٤) نجد في الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة مقابل "التلقائية" هنا، "تلقاء النفس" نشرة الأستاذ بدوي ص١١١ وما بعدها، ص١٢٧ وما بعدها.

(٥) الطبيعة: ١٩٧ أ ٣٢، بدوي، ص١٢٦.

(٦) المصدر السابق، ١٩٦ أ ٤-٦ بدوي، ص١١١-١١٢، وانظر: شرح أبو علي، ص١١٢.

له عقل واردة وهو الإنسان[1]، أما التلقائية فتكون في الحيوان وفي كثير مما لا نفس له[2]، كأن يأتي إلينا حصان فيسلم بمجيئه من الخطر، لكن مجيئه إلينا لم يكن قصدا منه للنجاة والسلامة أو كسقوط كرسي من تلقاء نفسه قائما على قوائمه حتى يُجلس عليه، إلا أن سقوطه لم يكن كيما يجلس عليه[3].

ويمكن أن يقال على كل ما كان بالبخت إنه حدث تلقائيا، أما العكس فليس بصحيح، فليس كل ما حدث تلقائيا يقال إنه حدث بالبخت[4].

لكن ما يحدث بالبخت أو تلقائيا إنما يكون في بعض الأشياء الممكنة[5]، ولا يكون ذلك في الأشياء الضرورية[6]، كما أن حدوثه ليس هو الأكثر في الطبيعة.

- هدف الغائية:

الغائية عند أرسطو تهدف إلى تحقيق كمال الموجود، أي تحقيق صورته، "وبما أن الطبيعة تعني شيئان: المادة والصورة حيث الأخير هو النهاية، وبما أن كل العلل الباقية تكون من أجل تحقيق النهاية، فإن الصورة يجب أن تكون العلة، بمعنى الذي يكون الشيء من أجله"[7].

وهناك علاقة بين الغائية ومفهوم الحركة عند أرسطو، فالحركة عنده هي "الطريق من القوة إلى الفعل"[8]، وليست أيا منهما، فإذا وصل الجسم إلى حالة الفعل يكون قد حقق كماله وهو صورته، والفلك الأقصى والأجرام السماوية في حركة أبدية دائمة، وبالتالي فلا بد أن يكون هناك كمالاً تطلبه هذه الحركة، ونحن نعلم أن شوق العالم إلى المحرك الأول الذي هو صورة مجردة عن المادة، هو سبب حركته الدائمة هذه، لذلك يمكن القول إن غاية العالم

---

(١) يستخلص هذا المعنى من كلام أرسطو، ص ١٩٧- ب ٦-٢٠، بدوي، ص١٢٨-١٢٩.

(٢) **الطبيعة**: ١٩٧ ب ١٤-١٥، بدوي، ص١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ١٩٧ ب ١٤-١٩، بدوي، ص١٢٩.

(٤) المصدر السابق، ١٩٧ أ ٣٧- نهاية العمود، بدوي، ص١٢٧.

(٥) المصدر السابق، ١٩٧ أ ٣٢-٣٣، بدوي، ص١٢٦.

(٦) انظر شرح: أبو علي بن السمح في نشرة الأستاذ بدوي، ص١٢٨.

(٧) **الطبيعة**: ١٩٩ ب ٣٠-٣٣، نشرة بدوي، ص١٥١.

(٨) انظر نشرة الأستاذ بدوي لكتاب **الطبيعة**، ص١٧٩، هامش رقم ١.

الأساسية هي الصورة الخالصة، التي هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهذه حالة لا يمكن للعالم أن يصل إليها أو يحققها.

المقارنة بين تصور الكندي وأرسطو للغائية:

مما تقدم نرى أن الكندي أيضا متفق مع أرسطو في القول بوجود غائية في هذا العالم، لكننا نرى أيضا بعض الاختلافات في تصور كل منهما للغائية وفيما يلي أهمها:

أ- محور الغائية عند أرسطو هو الطبيعة، بينما محورها عند الكندي هو إرادة وقدرة الإله المبدع.

والغائية عند أرسطو تتمثل في طبائع الموجودات التي تدفعها هذه الطبائع إلى السير على نحو يحقق الغاية، بينما نجد عند الكندي صورة أكمل مما عند أرسطو، فهو يرى أنه بالرغم من أن للموجودات طبائع تجعلها تسير على نحو يحقق الغاية، إلا أن الغاية ليست باطنة في المادة، والموجودات وطبائعها وغاياتها متوقفة على إرادة الله وقدرته التي تخرج كل ما كان بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال[1].

ب- الجبرية، في تصور أرسطو، باطنة في طبائع الأشياء، وليست مفروضة عليها من الخارج، فهي ليست جبرية حقيقية، بينما الجبرية الخارجية، في تصور الكندي موجودة لكنها متوافقة مع طبائع المادة التي هي مادة طبيعة اختيارية للخالق المبدع.

ج- الغائية والبخت والتلقائية والخروج عن الغاية:

البخت والتلقائية والخروج عن الغائية موجود في العالم، بحسب تصور أرسطو، وإن كان بنسبة ضئيلة إذا ما قيس مع ما يحدث لأجل غاية، فقد تحقق غاية ما عرضا، سواء بالبخت أم تلقائيا – كما تقدم القول، كما قد يحصل خروج على الغاية في الطبيعة فتنحرف الطبيعة عن غايتها وتشذ. كما يحدث في المسوخ والتشويهات التي تحدث للكائنات الحية أحيانا[2].

أما عند الكندي فلا يحدث شيء من هذا، فلا مجال لشيء يحدث عرضا بالبخت أو تلقائياً، ولا مجال للخروج عن الغاية، وكل موجود في هذا العالم مقدر له ما هو أصلح

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٩.

(٢) انظر الطبيعة: ص١٩٨ ب ٢٧-٣٢، بدوي، ص١٤٥.

وأحكم في بنية الكل[1] وإن ظهر لنا بمظهر الشذوذ أو الانحراف عن الغاية.

د- هدف الغائية:

الهدف الأعلى للعالم، عند أرسطو، هو تحقيق كمال العالم المتحرك دائريا أي تحقيق الصورة الخالصة، وهو أمر لن يتمّ أبدا، أما الموجودات الجزئية في العالم فغايتها تحقيق كمالها أي صورتها، وهذه الغاية متحققة في كل ما هو موجود بالفعل.

أما عند الكندي فالغاية الكلية – كما تقدم القول – هي تحقيق الأمر الأصلح في بنية الكل، وهو أمر قد تم على الأقل في صورته الكلية، أقصد ترتيب العالم وأقسامه وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، فالاختلاف هو أن الغاية الكلية للعالم عند الكندي قد تحققت، بينما عند أرسطو لا يمكن أن تتحقق أبدا.

هذه أهم الفروق بين تصور أرسطو والكندي للغائية، وواضح أن بعضها فروقا أساسية مرتبطة بتصور كل منهما للعالم، ويبدو واضحا، في تصور الكندي، تأثير العقيدة الإسلامية في ربطه الغائية بإرادة وقدرة الخالق المبدع الذي هو العلّة الأولى.

٢- حياة العالم والأجرام السماوية

أ- رأي الكندي: العالم كائن حي

تمهيد:

ذكرنا فيما تقدم بشيء من التفصيل أن العالم في تصور الكندي قسمان: ما فوق فلك القمر حيث الأجرام السماوية، وما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد. ومن صفات الأول أنه ثابت على حال واحدة ومن صفات الثاني أنه يعتريه الكون والفساد، والقسم الأول، ويسميه الكندي "الفلك"، هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما يجري من كون وفساد في عالم الكون والفساد، بما في ذلك كون وفساد الكائنات الحية. وقد استنتج الكندي من ذلك بطرق منطقية أن الفلك كائن حي ناطق، كما سنوضح فيما يلي:

---

(١) انظر النص المتقدم للكندي الوارد في كتاب العقد الفريد.

- إثبات الحياة للفلك:

أثبت الكندي في رسالته **في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد**[1]، أن الفلك (أي ما فوق فلك القمر) هو العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد في عالم الكون والفساد، ومن الكائن الفاسد الحيوان، فهو إذن "العلة الفاعلة القريبة للحي الكائن الفاسد"[2]، "والحي الكائن الفاسد جرم حساس متحرك"[3]، والكون والفساد لا يصيب الجرم من حيث هو جرم، وإنما يعرض فيه ذلك، فيعرض في الجرم أن يكون حيّاً، ويعرض في الحي ألا يكون حيا، وإذن فالفلك هو "العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة"[4].

والفلك هو الذي يؤثر الحياة فيما تحته من الأجسام في عالم الكون والفساد، وهو جسم، ولذلك فتأثيره الحياة في غيره، إما أن يكون[5]:

أ- بآلة حيوانية، فيكون حيوانا[6] ب- وإما أن لا يكون بآلة حيوانية، وفي هذه الحالة فإن تأثيره الحياة في غيره إنما يكون بما هو في طباعه (وهي الحياة) سواء كان هذا التأثير عن طريق "الشوق" كحجر[7] المغناطيس الذي يؤثر في الحديد فيجعله مغناطيسا، أو "بالغلبة"[8] كحرارة النار التي تؤثر في الأجسام فتسخنها[9]، وهكذا لا يمكن أن يؤثر الفلك فيما تحته إلا إذا كان حيوانا، وبما أن التأثير موجود، "فهو إذن حيوان اضطرارا"[10].

-الحواس التي للفلك:

أثبتنا آنفا أن الفلك حيوان اضطرارا، ولكن هذا الفلك لا يقبل الكـون والفـساد لأنه

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص٢١٤-٢٣٧.

(2) المصدر السابق، ص٢٤٨.

(3) المصدر السابق، ص٢٤٨.

(4) المصدر السابق، ص٢٤٨.

(5) في كلام الكندي حول إثبات حياة الفلك شيء من الغموض والتكرار الذي يفقد الكلام ترابطه، وقد لخصنا هنا جملة ما عرضه الكندي في الصفحات ص٢٤٨-٢٥٢.

(6) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(7) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(8) المصدر السابق، ص٢٤٩.

(9) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(10) المصدر السابق، ص٢٥١.

"غير مكون من غيره" بل مبدع إبداعا عن ليس"[1]، وهو غير فاسد لأن "كل فاسد فإلى ضده فساده يفسد"[2]، والفلك لا ضد له[3] فهو غير فاسد.

والفلك أيضا غير تام[4] لأنه ثابت على حال واحدة طيلة المدة المقسومة له.

ومن صفات الحيوان، في عالم الكون والفاسد أنه كائن فاسد وأنه حساس ومتحرك أما الفلك فهو كائن حيّ لكنه ليس له سوى خاصيتي الحس والحركة، وليس للفلك بالرغم من أنه حساس "آلة حس المذاق"[5] ولا "آلة حس الشم"[6] لأنه لا يتغذى، ولا "آلة حس المحس"[7] لأنه لا ينفعل[8]، وهكذا لا يبقى له من الحواس الخمس سوى "الحسان الشريفان، أعني السمع والبصر"[9]، لأنهما سبب تحصيل الحي الكائن الفاسد "العلوم الحقية"[10] و "نيل الفضائل"[11]، فاتصف بهما الفلك.

- الفلك حيوان ناطق:

لإثبات أن الفلك حيوان يتصف بصفة "النطق"، قدّم الكندي عددا من البراهين المنطقية، اعتمد فيها على بعض النتائج التي سبق وعرضها آنفا، وهذه هي براهينه:

أ- تبين مما تقدم أن الفلك جسم حي له من الحواس الحسّان الشريفان فقط، أي السمع والبصر، لأنهما سبيل نيل الفضائل، وبما أنه "لا شيء في الطبيعة عبث وبلا علة"[12]، فإذن

---

(1) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٣.
(2) المصدر السابق، ص٢٥٣.
(3) تقدم القول في الآراء الطبيعية بأن عنصر الفلك لا ضد له.
(4) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٣.
(5) المصدر السابق، ص٢٥٣.
(6) المصدر السابق، ص٢٥٣.
(7) المصدر السابق، ص٢٥٣.
(8) المصدر السابق، ص٢٥٣.
(9) المصدر السابق، ص٢٥٤.
(10) المصدر السابق، ص٢٥٤.
(11) المصدر السابق، ص٢٥٤.
(12) المصدر السابق، ص٢٥٤.

وجود السمع والبصر للفلك له سبب وهو "التمييز"، "فالأجرام الفلكية إذن لها قوة التمييز، فهي ناطقة اضطرارا"[١].

ب- اعتمد الكندي في هذا الدليل على أن العلة الفاعلة أشرف من المعلول، وعلى أن "الناطق أشرف من الذي هو لا ناطق"[٢]، وبما أن الأجرام السماوية "علّة كوننا القريبة" فهي أشرف منا[٣]، ونحن ناطقون، فلا يمكن أن يكون الأشرف من الناطق، لا ناطق[٤]، بل هو ناطق بالضرورة، بناء على ما تقدم من المقدمات.

ج- الأجرام السماوية علة كون الحي الكائن الفاسد الذي منه الناطق وهو الإنسان، وتأثير هذه الأجرام الحياة فينا، إما أن يكون ناتجا عما هو فيها طباعا[٥] ويكون بآلة حيوانية.

فإذا كان التأثير نتيجة لطبيعة الفلك فهو إذن ناطق، إذ أثر فينا ما في طبيعته وهو النطق[٦].

و إن كانت (الأجرام السماوية) فعلت ذلك بآلة حيوانية[٧]، فلا بد أن تكون هذه الآلة هي "الأتقن الأحكم"[٨] من بين الآلات الحيوانية، لأن القوى المنطقية أتقن القوى[٩]، فإذن لا بد أن يكون تمّ هذا بالقوة الناطقة التي هي "أتقن القوى"[١٠] واحكمها.

د- يؤكد لنا الكندي "أن القوى النفسانية ثلاثة: نطقية وغضبية وشهوية"[١١]، وبما أن الفلك والأجرام السماوية حية فلا بد أن يكون لها هذه القوى أو بعضها.

لكن الأجرام السماوية ثابتة لا تتبدل ولا تستحيل ولا يعرض فيها الخلل، "ولا تحتاج

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٤.
(٢) المصدر السابق، ص٢٥٤
(٣) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٤) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٥) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٦) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٧) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٨) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٩) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(١٠) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(١١) المصدر السابق، ص٢٥٥.

إلى حفظ صورتها بالولاد والتناسل[1]، ولذلك فهي ليست بحاجة إلى القوتين الشهوية والغضبية اللتان توجدان في الحي "لبقاء صورته، ولا خلاف ما سال من جرمه[2]، فهما عارضتان للحي الكائن الفاسد عرضا لإصلاح الخلل فيه"[3].

وهكذا، بما أن الفلك جرم حيّ، وأنه ليس له القوتان: الغضبية والشهوية، فلا يبقى إلا أن تكون له القوة الثالثة من قوى الحيوان، وهي القوة النطقية، وبالتالي فالفلك ناطق اضطرارا.

هـ- هذا دليل منطقي يعتمد في مقدماته على بعض المعلومات الطبيعية والرياضية عن العالم، وهذا هو الدليل:

يقول الكندي: إن قطر كرة الأرض قرابة ٧٦٣٦ ميلا[4] وأنه "لو رُصِفَ الناس على ظاهر كرة الأرض قياما[5]، فسيتكون منهم كرة تحيط بكرة الأرض" سمكها سبعة أشبار[6] أي قرابة ١٧٥ سنتمترا[7]، فإذا قسمنا حجم الأرض بحجم البشر ظهر لنا أن قدر البشر بالنسبة للأرض ضئيل جدا لدرجة أنه قد لا يكون محسوسا[8].

فإذا قارنا مقارنة أخرى بين الأرض وبين كرة الكواكب الثابتة رأينا الآتي:

أن قطر كرة فلك الكواكب الثابتة يعادل عشرين ألف ضعف لقطر الأرض وبالتالي فحجم كرة الأرض إلى حجم كرة فلك الكواكب الثابتة سيكون بنسبة ١: ٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠، (أي واحد إلى ثمانية أمامها ١٢ صفرا)[1]، وهذه النسبة تبين أن

---

(١) **رسائل الكندي**، ج١، ص٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥٥.

(٤) المصدر السابق، ص٢٥٦.

(٥) **رسائل الكندي**، ج١، ص٢٥٦.

(٦) المصدر السابق، ص٢٥٦.

(٧) قدرنا الشبر الواحد بـ ٢٥ سنتمترا.

(٨) **رسائل الكندي**، ج١، ص٢٥٦.

(١) هذه النسبة ليست مذكورة كاملة، لقصور من جهة الناسخ الذي ترك في الأصل بياضا، وما هو مذكور في النص كالآتي: "... مثل كرة الأرض ثمانية آلاف (بياض في الأصل) اضعاف لكرة الأرض". انظر: **الرسائل**، ج١، ص٢٥٦. وإتمام النقص في النص كما ذكرناه وتوضيح ذلك هو أن النسبة بين حجمي كرتين تساوي النسبة بين مكعبات ←

حجم الأرض بالنسبة لحجم كرة فلك الثوابت "كالعلامة التي لا قدر لها فيه محسوسا"[1].

فإذا قارنا مرة ثالثة هذه النسب جميعا تبين لنا أن حجم البشر (وهم الحيوانات الكائنة الفاسدة الناطقة) بالنسبة لحجم كرة العالم لا يكاد يكون شيئا بتّة.

وهنا نأتي إلى الاستدلال الأخير:

لو قلنا إنه لا ناطق إلا الإنسان، الذي ليس قدره إلا مقدارا غاية في الضآلة إذا ما قورن بالكل، لو قلنا بذلك فإننا نضيّق "قدرة الله جلّ ثناؤه التي لا تضيق عن شيء"[2]، وذلك أن الناطق أشرف وأفضل من "اللاناطق، وأن فعل الله وخلقه هو الأتقن الأفضل"[3]، ولذلك اقتضت قدرة الله وحكمته أن يكون الفلك حيّاً ناطقا لا يقع تحت الفساد.

ومن كل ما تقدم خلص الكندي إلى أن الكل حيوان واحد، ثم يتساءل بعد تقديمه للأدلة السابقة قائلا: ما الذي يمنع أن تكون قدرة الله "مثّلت الكلّ مثال حيوان واحد موجود فيه جميع ما يوجد في الكل؟ لاسيما وأن هذا ليس يخالف خبر الصادق محمد عليه السلام"[4].

ب- رأي أفلاطون في حياة العالم مع المقارنة برأي الكندي:

يرى أفلاطون أن العالم كائن حي ذو نفس وعقل، لأن الصانع حين فكر في صنعه أراد أن يجعله في أبهى شكل وأجمل صورة.

وبما أن العاقل أفضل وأجمل من غير العاقل، فالعالم العاقل أجمل وأفضل من عالم عديم

← أقطارهما أو مكعبات أنصاف الأقطار فلو فرضنا قطر الكرة الأولى ق١ ونصف قطرها نق ١ وقطر الثانية ق٢، ونصف قطرها نق٢، فإن:

حجم الكرة الأولى: حجم الكرة الثانية = ¾ ط نق$_1^3$: ¾ ط نق$_2^3$ = نق$_1^3$: نق$_2^3$

وبتطبيق هذه الحقيقة على مثالنا تكون نسبة قطر الأرض: قطر الفلك = نصف قطر الأرض: نصف قطر الفلك = ١: ٢٠٠٠٠ وبالتالي حجم الأرض إلى حجم الفلك يساوي: ١^3: ٢٠٠٠٠^3 = ١: ٨٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠.

وفي هذا البيان دلالة على تمكين الكندي من الرياضيات وعلى استخدامه الحقائق الرياضية في أبحاثه الفلسفية كما ذكرنا من قبل.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص٢٥٧.

العقل، لكن العقل يحتاج إلى نفس.

وهكذا إذن صُنع العالم في أجمل صورة وأفضلها، وهي صورة العالم الذي له عقل ونفس، "وبناء على هذا التفكير ركّب الصانع العقل في النفس، والنفس في الجسد لكي يكون الصنع الذي أتمّه بالطبع حسناً وكاملا بقدر الإمكان. وإذن فهذا هو ما يجب أن نقوله طبقا للتفسير الشبيه بالحق، وهو أن هذا العالم حدث بعناية الإلة، كائنا حيّا حقيقةً، له نفس وعقل"[1].

وهذا العالم المصنوع يحوي في ذاته كلّ الأحياء المجانسين له بطبيعتهم، أي الطبيعة التي تخضع للصيرورة، فهو كائن حيّ كلّي شامل.

نفس العالم:

الكائن الحي لا بدّ له من نفس، فلا بد للعالم من نفس، ونفس العالم هذه "صنعها الإله قبل الجسم وجعلها أشرف في المولد والمنزلة، لتكون سيّدة وحاكمة له"[2]، وهي أول أو أقدم إنتاج للصانع، وقد جعلها الصانع (الإله) وسط جسم العالم وجعلها تنتشر خلال الكل، غلّف جسم العالم بالنفس من الخارج، وهكذا أنشأ عالما واحداً"[3] يتحرك حركة دائرية.

ونفس العالم، كما تبدو في **طيماوس**، مبدأ حركات الكون المنتظمة، وهي التي جعلت العالم كائنا حياً، هذه الحياة التي تتجلى في الحركات المنتظمة المتجهة إلى غاية معينة، وهي لا تُرى دائما، الذي يُرى هو جسم العالم بالرغم من أنها مركبة من أجزاء[1]، وبحسب طريقة دقيقة.

هل للعالم نفس شريرة؟

ثار حول هذه المسألة نقاش بين الشراح سببه محاولاتهم تفسير حالات الفوضى وعدم النظام في العالم، فالبعض مثل بلوتارخ Plutarch ومن بعده اتسلر، استشفوا من مواضع

---

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٧.

(٢) **طيماوس**: ٣٤ج، ريفو، ص٢٢١، كورنفورد، ص٥٩.

(٣) نفسه: ٣٤ ب، ريفو، ص٢٢١، كورنفورد، ص٥٨.

(١) طيماوس: ٣٦ هـ، ريفو، ص٢٢٥، كورنفورد، ص٩٤.

مختلفة من كلام أفلاطون أن هناك نفسا شريرة للعالم، وافترضوا أنها هي الموجبدة لحالة الفوضى الأصلية التي كانت فيها المادة[١]، والبعض الآخر رفض هذا الافتراض وهذه النفس الشريرة، مثل- تايلور Talyor الذي أكد رأيه بالقول بأن هذا الافتراض لو كان صحيحا لما سكت أرسطو عن ذكره[٢]، كما رفض اعتبارها روحا شريرة أو مبدأ شريرا لأنها مرنة في يد العقل، وهو قادر على إقناعها[٣].

على أن بعض الباحثين رأوا عند أفلاطون حلا لهذه المشكلة مستعينين بكلام أفلاطون الذي فيه تشبيه لنفس العالم بالنفس الإنسانية، وأن نفس العالم تنفعل- كالنفس الإنسانية تماما- بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وأنها تملك أن تخالف قانون العقل فتصبح هي نفسها شريرة حمقاء، فتضطرب حركتها وتنزل النكبات بالعالم[٤].

تركيب نفس العالم:

ركب الصانع نفس العالم من ماهيتين أساسيتين: "الأولى ماهية الوجود غير المنقسم الذي هو دائما على نفس الحالة[٥]، وهذه ماهية لا تتجزأ، وهي عين ذاتها أبدا، والثانية ماهية "الوجود المنقسم المحدث في الأجسام"[٦]، وهذه ماهية متجزئة جسمانية، ثم مزج الصانع هذين النوعين "وركب منهما صنفا ثالثا من الوجود مؤلفا من الاثنين"[١]، له طبيعة ما هو عين ذاته أي الطبيعة الإلهية، وطبيعة الآخر أي الوجود الجسماني المنقسم[٢]، وهكذا استخدم الصانع ثلاث ماهيات، اثنتين أساسيتين، والثالثة ناتجة عن مزج الأولى والثانية، ومن هذه الماهيات الثلاث كون الصانع المزيج النهائي بحيث أصبح يحمل صفات "ما هو عين ذاته" وصفات ما ينقسم ويتجزأ، وبعد ذلك أخذ الصانع من جملة هذا المزيج سبعة أجزاء وفقا

---

(1) A. Taylor: **Plato, The Man and His Work**, London, 1929, P. 442.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠٠.

(٤) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٨٤.

(٥) طيماوس: ٣٥ أ، ريفو، ص ٢٢٢، كورنفورد، ص٥٩.

(٦) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

للنسب الآتية: ١: ٢: ٣: ٤: ٩: ٨: ٢٧[١]، ولم يذكر أفلاطون السرّ أو السبب في كون النسب على هذا الشكل، أما الشراح بعده فقد اختلفوا في معرفة السرّ أو الحكمة وراء استخدام هذه النسب بهذا الشكل، وقد ذهب بعض الشراح إلى أن هذه النسب تدل على أبعاد الكواكب الدائرية حول الأرض، من حيث إن بعد القمر عن الأرض يمثل الوحدة، لكن أفلاطون والشراح بعده، لم يتبينوا المعطيات الفلكية التي يرتكز عليها هذا التفسير إن كان أفلاطون قصد بهذه النسب هذا المعنى، كما لاحظ ذلك الأستاذ ريفو Rivaud[٢].

وبعد أن اخذ الصانع هذه الأجزاء السبعة قام بربطها معا وفقا لطريقة رياضية حتى تكون الأجزاء متناسقة[٣]، ثم شق الأجزاء بعد ربطها طوليا إلى نصفين، وطبق أحدهما على الآخر بشكل حرف X[٤]، وتنتهي كلا منها بشكل دائري بحيث تكون من ذلك دائرتين: داخلية وخارجية وأعطاهما "الحركة الثابتة في عين المكان"[٥]، ثم قسم الدائرة الداخلية إلى ستة أقسام لينتج من ذلك سبع دوائر تتحرك حركة دائرية، تقابل كل دائرة منها أحد الكواكب السيارة السبعة[٦].

وبعد ذلك نظم الصانع توزيع جسم العالم ضمن هذه النفس، وجعل مركز نفس العالم منطبقا على مركز جسمه، ووفر الانسجام بين النفس والجسم وأصبح جسم العالم، بعد هذا كله، منظورا والنفس غير مرئية، لكنها لها حياة عقلية، وهي أفضل الكائنات المستحدثة[١].

وظائف نفس العالم:

يعتبر أفلاطون نفس العالم مبدأ حركات الكون المنتظمة، وهي -كما ذكرنا آنفا- تحيط بالعالم وتغلّفه وتحتويه، وهي وفلك السماء شيء واحد، ولذا فهي تدور كفلك

---

(١) طيماوس ٣٥ ب – جـ، ريفو، ص ٢٢٣، كورنفورد، ص٦٦.

(٢) مقدمة طيماوس، (الترجمة العربية) ص٧٦.

(٣) انظر تفصيلا أكثر لهذه العملية في مقدمة ريفو لطيماوس، ص٥٩-٧٤، وشرح كورنفورد، ص٦٦-٧٢.

(٤) طيماوس، ٣٦ جـ، ريفو، ص٢٢٤، كورنفورد، ص٧٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) طيماوس ٣٦د، ريفو، ص ٢٢٤، كورنفورد، ص٧٥.

(١) طيماوس، ٣٦ هـ، ريفو، ص٢٢٥، كورنفورد، ص٩٤.

السماء حول مركزها.

وتقوم هذه النفس بوظيفة الإدراك والمعرفة، فهي تدرك المحسوسات التي يناسبها المعرفة الظنية[1] Doxa، وتدرك أيضا المعقولات التي يناسبها المعرفة اليقينية Episteme، فهي إذن تقوم بنوعين من الإدراك والمعرفة بحسب موضوع هذه المعرفة، وهذا الإدراك يتم في أثناء حركة النفس الدورانية حول مركزها، فيكون إدراكا ظنياً[2] عندما يتناول عقل هذه النفس المحسوسات، أما عندما يتناول هذا العقل الأمور العقلية المنطقية، وتكون ظروف هذه النفس الحركية حسنة، يتم حينئذ الفهم والمعرفة[3].

وهكذا ينشأ هذان النوعان من المعرفة عن نفس العالم، ولو أن أحدا قال بغير ذلك، فإنه يكون قد قال أي شيء ما عدا الحقيقة[4].

ونفس العالم كذلك -كالنفس الإنسانية- تنفعل بالانفعالات المختلفة مثل السرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصبح شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم[5].

حواس العالم:

لم يجعل الصانع للعالم عيونا ولا سمعا لأنه لا يحتاج إليها حيث لا شيء خارجه كما أنه ليس له أعضاء كالأيدي والأرجل أو أعضاء للتنفس أو تناول الغذاء، لأنه ركب بحيث يكفي ذاته بذاته فهو لا يحتاج إلى أشياء أخرى خارجه[1]، ولذلك فلا تلزمه الأعضاء المذكورة. وهو يتحرك حركة دائرية حول المركز الثابت وهي أكثر الحركات انتسابا إلى العقل والفكر[2].

---

(١) طيماوس ٣٧ ب، ريفو، ص٢٢٧، كورنفورد، ص٩٥.

(٢) طيماوس ٣٧ ب، ريفو، ص ٢٢٧، كورنفورد، ص٩٥.

(٣) طيماوس ٣٧ ب، ريفو، ص ٢٢٧، كورنفورد، ص٩٥.

(٤) طيماوس، ٣٧ ج، ريفو، ص٢٢٧، كورنفورد، ص٩٥-٩٦.

(٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٤.

(١) طيماوس، ٣٧ ج، ٣٤ أ، ريفو، ص ٢١٨، كورنفورد، ص٥٤-٥٥.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المقارنة بين رأي الكندي وأفلاطون في حياة العالم:

رأينا فيما تقدم أن الكندي يعتبر العالم كائنا حيا مميزاً ناطقا، وكيف أن أفلاطون أيضا يعتبره كائنا حيا له نفس وعقل، وواضح أنهما متشابهان في هذه النظرة للعالم.

ونحن لا نستبعد أبدا أن يكون مصدر التأثير الأكبر في رأي الكندي هذا هو أفلاطون وحده، برغم محاولة الكندي ربط هذا الرأي بالدين وإظهار أنه غير متعارض معه لا عقلا ولا نقلا[(١)].

وهذا التأثير آت عن طريق محاورة **طيماوس** التي كانت مترجمة إلى العربية في عصر الكندي[(٢)]، كما أن كلام الكندي في رسالته **في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات**[(٣)]، يدل دلالة قوية واضحة على معرفة الكندي **بطيماوس**.

أما التفصيلات التي ذكرها **أفلاطون** عن نفس العالم وماهيتها وطريقة تركيبها ووظائفها فنجد فيها خيالا قائما على الرياضيات لا نجده عند الكندي، إذ ليست نفس الفلك **عند الكندي مصنوعة** وإنما هي مبتدعة مع الفلك إبداعا بلا زمان.

ولنفس الفلك عند الكندي قوة النطق فقط من بين قوى النفس الثلاث، وليس لها القوة الشهوية أو الغضبية، أما عند أفلاطون فنفس العالم تنفعل بالانفعالات المختلفة كالنفس الإنسانية، فكأن لها القوى التي للنفس الإنسانية.

والعالم عند الكندي ليس له من الحواس إلا حاستي السمع والبصر[(١)]، لكنه لم يذكر

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ج١، ص٢٦١.

(٢) يذكر ابن النديم في **الفهرست** عن طيماوس ما نصه: "ومن غير حكاية ثاون "ما رأيته وخبرني الثقة أنه رآه، كتاب **طيماوس**، ثلاث مقالات، نقله ابن البطريق، ونقله حنين بن إسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق ...". (**الفهرست**، طبعة مصر، ص٣٥٨)، وقد وصل إلينا كتاب جوامع كتاب **طيماوس** لجالينوس بترجمة حنين بن إسحق، والتي نشرها باول كراوس ١٩٥١ بالاعتماد على مخطوط واحد، ونشرها حديثا الأستاذ عبدالرحمن بدوي معتمدا على ثلاث مخطوطات ضمن كتابه **أفلاطون في الإسلام** طهران ١٩٧٣، ص٨٥-١١٩". فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن البطريق سابق على الكندي إذ توفى سنة ٢٠٠هـ، وحنين بن إسحق معاصر للكندي، إذ توفى سنة ٢٦٠هـ، تأكد لنا ما ذكرناه آنفا من أن ترجمة **طيماوس** العربية كانت موجودة في عصر الكندي المتوفى حوالي سنة ٢٥٢هـ.

(٣) رسائل الكندي، ج٢، ص٥٤-٦٣.

(١) رسائل الكندي، ج١، ص٢٥٤.

شيئا عن وجود أعضاء للسمع أو البصر، بينما عند أفلاطون ليس للعالم أعضاء كالأيدي أو الأرجل أو العيون، وإن كان لنفس العالم قواها المختلفة.

أما البراهين التي قدمها الكندي لإثبات حياة الفلك ونطقه فقد اعتمد فيها على الآراء الطبيعية وعلى ما هو معروف من آراء أفلاطون في النفس وقواها، وصاغها في صورة منطقية أقرب ما تكون إلى البراهين الرياضية، إذ استخدم فيها طريقة البرهان المعروف باسم برهان الخُلف أو البرهان العكسي، وهذه البراهين لا نجد مثلها عند أفلاطون، الذي يسرد لنا في **طيماوس** قصة تكاد تخلو من البراهين الفلسفية الصارمة كما رأينا عند الكندي.

ج-هل العالم عند أرسطو كائن حي؟

لا يوجد عند أرسطو ما يفيد بأن العالم أو الأجرام السماوية كائنات حية، فالأجرام السماوية عنده مركبة من عنصر له طبيعة خاصة تختلف عن طبائع العناصر الأربعة، وهي تتحرك حركة دائرية دائمة[1]، والعلة الأولى لحركة العالم وما فيه من أجرام هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، لكن هناك أيضا، غير هذا المحرك الأول، محركات أخرى لا تتحرك، وهي أزلية وتحرك الأفلاك الداخلية وحركاتها الخاصة، وهي حركات غير الحركة الناجمة عن حركة الفلك الأقصى الذي يُحرك بحركته جميع الأفلاك بداخله لأنها متصلة لا خلاء بينها، لكن هذه المحركات التي لا تتحرك ليست هي الأجرام السماوية، وهي من طبيعة لا مادية مشابهة لطبيعة المحرك الأول الذي لا يتحرك[1]، وأرسطو يدعوها آلهة[2]، وليست هذه العقول أو المحركات بمثابة نفوس للأجرام السماوية.

ويذكر أرسطو في كتاب **الحيوان** أن الحياة تقال على عدة معان: منها القدرة على التفكير أو الإدراك أو الحركة أو السكون أو التغذي أو النمو أو الاضمحلال، لكن الحركة

---

(1) عالج أرسطو هذه الأمور في كتاب السماء والعالم **De Caelo** المقالة الأولى ٢٦٨ ب ١١-٢٧٠ ب ٣٠، وفي نشرة الأستاذ بدوي ص١٢٩-١٤٢.

(1) **ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ١٠٧٣ أ ١٣-١٠٧٣ ب ١٠، نشرة الأستاذ بدوي (ضمن كتاب: **أرسطو عند العرب**)، ص٧-٨.

(2) المصدر نفسه، ص ١٠٧٤ ب ١٠.

ليست عند أرسطو، صفة من الصفات المقوّمة للحيوان لأن هناك حيوانات لا تتحرك[1]، وهكذا لا يلزم من كون الأجرام السماوية متحركة أنها حية.

وللأجرام السماوية، وخصوصا الشمس تأثير فيما يجري في عالم الكون والفساد من كون وفساد[2]، لكن هذا لا يعني، عند أرسطو، أن لهذه الأجرام حياة.

---

(١) أرسطو: الحيوان، ٤١٣ ب ٣.

(٢) أرسطو: الآثار العلوية، نشرة الأستاذ بدوي، ص٥.

خاتمة البحث

حاولنا في هذا البحث عرض تصور الكندي للعالم وعلّته مع مقارنة هذا التصور بما عند أفلاطون وأرسطو، وقد تبين لنا من كل ما تقدم أن الكندي كان فيلسوفا بالمعنى التام، وأن عنده تصورا للوجود والعالم مستقلا ومتميزا في عناصره الرئيسية وجوهره عمّا عند أرسطو وأفلاطون، وإن كان هناك تشابه بينهما في عدد من العناصر الجزئية لهذا التصور.

فتصور فيلسوفنا لحدوث العالم وإثباته تناهيه في الإنيّة، وكذلك تصوره للعلة الأولى للعالم وعلاقتها به، كل ذلك يختلف فيه الكندي عن كل من أفلاطون وأرسطو، بل وعن تصورات اليونان عموما، أما في المسائل الجزئية في تصوره للعالم كتناهي العالم وبنائه وأقسامه وعلاقة هذه الأقسام معا، وكذلك تصوره للواحق وجود العالم كالحركة والزمان والمكان، وغير ذلك من المسائل التي عرضناها في هذا البحث، فإننا نجد في جزء منها شبها بما عند أفلاطون أو ما عند أرسطو، وإن كان الشبه بما عند أرسطو في الآراء الطبيعية هو الأكبر، وهو يصل أحيانا إلى درجة التطابق، وفي الجزء الآخر من هذه المسائل الجزئية نجد تعديلا أو اختلافا.

لكن هذا التشابه الموجود لم يجعل جملة تصور الكندي للعالم مشابها تماما لتصور أرسطو أو أفلاطون، إذ تبين لنا أن جملة تصور الكندي تخالف تماما جملة تصورات كل من أرسطو وأفلاطون، وذلك نتيجة للاختلاف بينهم في القضايا الرئيسية التي تحدد حقيقة هذا العالم، كما أشرنا في أكثر من موضع. وقد لاحظنا أيضا أمرا تميز به الكندي عن فيلسوفي اليونان الكبيرين، وهو الاختلاف في المنهج وطريقة البحث، فقد تبين لنا أن الكندي فيلسوف ورياضي استخدم الأسلوب الرياضي في البرهان لإثبات كثير من المسائل، كما استخدم الحقائق الرياضية كعناصر داخلة في صميم البحث، ليصل بمعونتها إلى النتائج التي يبحث عنها، وقد تأكدت فائدة هذا الأسلوب وضرورته أكثر ما يكون في عصرنا الحاضر، حيث لم يعد ممكنا لعلم من العلوم، سواء الطبيعية أو الإنسانية، الاستغناء في المنهج عن الاستعانة بطرق الرياضيات من أجل الوصول إلى نتائج أو حقائق في هذه العلوم.

وقد تأكد لنا أن الكندي كان جديرا بلقب "فيلسوف العرب" ولقب "فيلسوف الإسلام"

فقد ظهر في عصر كان العرب فيه عند بداية عهدهم بالتفلسف، ومع ذلك فقد كان من حسن حظه أن شهد عصر الترجمة في أزهى فتراته، مما يسر له الاطلاع على الثقافات المختلفة التي جرى النقل منها إلى العربية، بالإضافة إلى مساهمته في هذه الحركة، وكان من نتيجة ذلك أن قدم لنا ما يزيد على مائتي كتاب ورسالة في معظم علوم عصره تقريبا.

وتبين لنا أنه كان للكندي أثرٌ في الفكر الفلسفي عموما وعند أبناء اللسان العربي بوجه خاص. فقد ترك أثراً في الفكر الإسلامي تجلى في جوانب متعددة، من ذلك: وضع الاصطلاح الفلسفي ومتابعة بعض الفلاسفة له في آرائه الرئيسية في النظر إلى الوجود، وفي بعض آرائه الجزئية، ومعارضة بعض الفلاسفة لآرائه والرد عليه فيها، ومتابعة البعض لمنهجه وطريقته في البحث، وهذه الجوانب تعرضنا لها بالإشارة خلال البحث بإيجاز حتى لا نخرج عن موضوع البحث، وهي بلا شك جوانب هامة بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإسلامية تساعد في تتبع تطور هذه الفلسفة ونموها على نحو أدق وأوضح.

ولم يقتصر أثر الكندي على الفكر الإسلامي، بل تعداه إلى الفكر الأوربي في العصور الوسطى، فقد ترجم عدد من كتبه (١٩ كتاباً ورسالة) إلى اللغة اللاتينية، وكانت هذه الكتب مدار دراسة ونقاش في الأوساط العلمية والفلسفية.

إن ما عرضناه في هذا البحث وما وصلنا إليه من نتائج فيه، بشأن الكندي، يلقي في الوقت نفسه ضوءاً على الفلسفة الإسلامية بوجه عام من حيث مصادرها وأصالتها ومدى علاقتها بالفلسفة اليونانية، خصوصا أن الكندي الذي هو بحق مؤسس الفلسفة الإسلامية ورائدها هو موضوع هذا البحث، مما يكسبه ميزة خاصة في هذه الناحية التاريخية الهامة، ونحن نأمل أن يلقي هذا البحث عناية من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية والتاريخ لها، وإن يجد فيه الدارسون والباحثون ما يحفز هممهم لتجلية بعض أو كل ما أثير في هذا البحث من مسائل وموضوعات لم يتيسر لنا تجليتها على الوجه التام، سواء كان ذلك تقصيرا من الباحث أو لأن خطة البحث لم تسمح بذلك.

والحمد لله رب العالمين.

المراجع العربية

* ابن أبي أصيبعة (موفق الدين):

١-أ) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق د.نزار رضا، بيروت، ١٩٥٥م.

ب) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نقله وصححه امرؤ القيس، ابن الطحان، المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م.

* ابن تيمية (أحمد):

٢- **مجموعة الفتاوى**، مجلد رقم (٩) المنطق، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي الحنبلي، الرياض، ١٣٨٢هـ.

* ابن سينا (أبو علي):

٣- **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.

٤- **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مطبعة هندية بالموسكي، (على نفقة أمين هندية) ١٩٠٨م.

* ابن عبد ربه:

٥- العقد الفريد، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٤٠م.

* ابن منظور:

٦- لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي، بيروت، ١٩٥٥م.

* ابن النديم (محمد بن إسحق):

٧- الفهرست أ) مطبعة الاستقامة، القاهرة.

ب) المطبعة الرحمانية، مصر ١٩٢٩م.

جـ) طبعة ليبتزج (أصلا) نشره خياط، ١٩٦٦م.

* أبو ريدة (محمد عبدالهادي):

٨- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة - ١٩٢٦م.

٩- **مبادئ الفلسفة والأخلاق**، الطبعة الثانية – وزارة التربية، الكويت- ١٩٧٣م.

*** أرسطو:**

١٠- **كتاب الآثار العلوية**، حققه وقد له عن الأصول والمخطوطات مع ملحق للمصطلحات اليونانية والعربية (كازيمير باتريتس). دار الشرق، بيروت- ١٩٦٧م.

١١- **الطبيعة**، ترجمة (اسحق بن حنين) مع شروح "ابن السمح" و"ابن عدي" و"متى بن يونس" و"أبي الفرج بن الطيب"، جزءان، حققه وقدم له (عبدالرحمن بدوي) – الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة، ١٩٦٤م.

١٢، ١٣- **في السماء والآثار العلوية** حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١م.

*** الأزميري (إسماعيل حقي):**

١٤- **فيلسوف العرب**، ترجمة عن التركية عباس العزاوي، مطبعة أسعد، بغداد- ١٩٦٣م.

*** أفلاطون:**

١٥- **الطيماوس واكريتيس**، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق- ١٩٦٨م.

*** الألوسي (حسام محي الدين):**

١٦- **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، مطبعة الزهراء، بغداد ١٩٦٧م.

*** الدوميلي:**

١٧- **العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي**، ترجمة عبدالحليم النجار ومحمد يوسف موسى، راجعه: حسين فوزي، دار القلم، ١٩٦٢م.

*** أمين (أحمد):**

١٨- **حي بن يقظان**، لابن سينا وابن الطفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين- دار المعارف بمصر، ١٩٥٢م.

١٩- **ضحى الإسلام**، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م.

* **أمين ومحمود (أحمد أمين. زكي نجيب محمود):**

٢٠- **قصة الفلسفة اليونانية**، الطبعة السابعة- القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠م.

* **اندرس (جيرهارد):**

٢١- **مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني المعروف بكتاب مبادئ الإلهيات**، تحقيق وتقديم (جيرهارد اندرس) رقم (١٠) من سلسلة دراسات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، ١٩٧٣م.

* **الأندلسي (ابن حزم):**

٢٢- **الرد على ابن النغريله اليهودي ورسائل أخرى**، تحقيق د. إحسان عباس، دار العروبة- القاهرة ١٩٦٠م.

* **الأندلسي (أبو داود بن حسان):**

٢٣- **طبقات الأطباء والحكماء**، تحقيق دؤاد السيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية- القاهرة، ١٩٥٥م.

* **الأندلسي (صاعد بن أحمد):**

٢٤- **طبقات الأمم**، مطبعة محمد محمد مطر – مصر.

* **الأهواني (أحمد فؤاد):**

٢٥- **الكندي فيلسوف العرب**، سلسلة أعلام العرب رقم (٢٦)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (بدون تاريخ).

* **اينشتين (البرت):**

٢٦- **النسبية، النظرية العامة والخاصة**، ترجمة د. رمسيس شحاته، مراجعة د. محمد موسى أحمد، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥م.

* **بحر العلوم (محمد):**

٢٧- **الكندي**، الجزء الأول. مطبعة النجف – النجف الأشرف، العراق ١٩٦٢م.

* **بدوي (عبدالرحمن):**

٢٨- **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين. ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

٢٩- **أرسطو**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٤م.

٣٠- **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، تحقيق وتقديم د.عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٥٥م.

٣١- **أرسطو عند العرب**، دراسة ونصوص غير منشورة، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٤٧م.

٣٢- **افلاطون في الإسلام**، نصوص حققها وعلق عليها د.عبدالرحمن بدوي. طهران، ١٩٧٤م.

٣٣- **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، دار الآداب- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.

٣٤- **أفلاطون**، القاهرة، ١٩٤٤م.

* **البغدادي (الحافظ):**

٣٥- **تاريخ بغداد**، الجزء الأول، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٩م.

* **بوترو (اميل):**

٣٦- **فلسفة كانط**، ترجمة د.عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة، ١٩٧١م.

* **البيروني (أبو الريحان):**

٣٧- **أبو ريحان بيروني وابن سينا الأسئلة والأجوبة**، "به انضمام بانجهاي وبارة أبو ريحان ودفاع أبو سعيد معصومي"، إز ابن سينا، نشره وقدم له بالإنجليزية والفارسية: سيد حسين نصر، مهدي محقق، ظهران، ١٩٧٢م.

٣٨- **التفهيم لأوائل صناعة التنجيم**، نشرة وترجمة إلى الإنجليزية: رمزي ريت، لندن ١٩٣٤م.

* بينيس (دكتور س.):

٣٩- **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي**، نقله عن الألمانية د.محمد عبدالهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة، ١٩٤٦م.

* البهيقي (ظهير الدين):

٤٠- **تتمة صوان الحكمة**، طبعة لاهور، ١٩٥١م.

* التوحيدي (أبو حيان):

٤١- **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق لحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الثالث، القاهرة.

٤٢- **المقابسات**، حققه وقدم له: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد- ١٩٧١م.

* توماس (هنري):

٤٣- **أعلام الفلسفة كيف نفهمهم**، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود- دار النهضة العربية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

* التهانوي (محمد أعلى بن علي):

٤٤- **موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية**، ستة أجزاء، نشره مكتبة خياط بالفوتوستات (طبعة ليبتزج اصلا) بيروت، ١٩٦٦م.

* الجاحظ (أبو عثمان بن بحر):

٤٥- **البخلاء**، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان.

* الجرجاني:

٤٦- **التعريفات**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٨م.

* الجزري (ابن الأثير):

٤٧- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، أشرف على تحقيقه محمد صبيح، دار التعاون للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

* جانيه وسياي (بول جانيه وجبريل سياي):

٤٨- **مشكلات ما بعد الطبيعة**، ترجمة د. يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو- القاهرة ١٩٦١م.

* **جاموف (جورج):**
٤٩- **قصة الفيزياء**، ترجمة وتقديم محمد جمال الدين الفندي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
* **جيمس (وليم):**
٥٠- **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة د.محمد فتحي الشنيطي، بيروت، ١٩٦٩م.
* **الحديثي (د. خديجة):**
٥١- **أبو حيان النحوي**، مكتبة النهضة. الطبعة الأولى، بغداد ١٩٦٦م.
* **حسن (د. حسن إبراهيم):**
٥٢- **تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي**، الجزء الثاني، (العصر العباسي الأول)، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- ١٩٦٤م.
* **خليفة (حاجي):**
٥٣- **كشف الظنون**، نشره فلوجل، ليبتزج، ١٨٣٥م.
* **دانزج (يوبياز):**
٥٤- **العدد لغة العلم**، ترجمة د.أحمد أبو العباس، مكتبة مصر، القاهرة (بدون تاريخ).
* **دي بور (ت. ج):**
٥٥- **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلق عليه: د.محمد عبدالهادي أبوريدة، الطبعة الرابعة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م.
* **راضي (تقي الشيخ):**
٥٦- **سيرة يعقوب بن إسحق الكندي وفلسفته**، "الجزء الأول"، مطبعة سلمان الأعظمي- بغداد، ١٩٦٢م.
* **الرازي (محمد بن زكريا):**
٥٧- **رسائل الرازي**، تحقيق: باول كراوس، القاهرة، ١٩٣٩م.
* **رسل (برتراند):**
٥٨- **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

* رفاعي (د. أحمد فريد):
٥٩- **عصر المأمون**، المجلد الأول، الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧م.
* الزنجاني (عبد الكريم):
٦٠- **الكندي خالد بفلسفته**، مطبعة الفري الحديثة، النجف، ١٩٦٢م.
* سارتون (جورج):
٦١- **تاريخ العلم**، الكتاب الأول رقم (٣) "العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني" ترجمة: لفيف من علماء العرب، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.
* شيخ الأرض (تيسير):
٦٢- **ابن طفيل**، دار الشروق الجديد- بيروت، ١٩٦١م.
* صليبا (جميل):
٦٣- **من أفلاطون إلى ابن سينا**، "محاضرات في الفلسفة العربية" دار الأندلس- الطبعة الرابعة- بيروت (تاريخ المقدمة، ١٩٥١م).
٦٤- **الدراسات الفلسفية**، الجزء الأول مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.
* ضومط (ميخائيل):
٦٥- **توما الأكويني**، المطبعة الكاثوليكية- بيروت، سنة ١٩٥٦م.
* العاملي (بهاء الدين):
٦٦- **الكشكول**، الجزء الأول، تحقيق طاهر الرازي- القاهرة، سنة.
* عبدالرازق (مصطفى):
٦٧- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٦م.
٦٨- **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، دار إحياء الكتب العربية؛ عيسى البابي الحلبي- القاهرة، سنة ١٩٤٥م.
* العراقي (محمد عاطف):
٦٩- **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، دار المعارف سنة ١٩٧٠م.

* **الغزالي (أبو حامد):**

٧٠- **تهافت الفلاسفة**، الطبعة الثانية بتصدير د.ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية- بيروت سنة ١٩٦٢م.

* **غلاب (محمد):**

٧١- **مشكلة الألوهية**، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة ١٩٥١م.

* **فئة من أساتذة التعليم الجامعي:**

٧٢- **نظرية المجموعات**، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٧١م.

* **الفاخوري والجر (حنا الفاخوري وخليل الجر):**

٧٣- **تاريخ الفلسفة العربية**، الجزء الثاني، دار المعارف، بيروت، سنة ١٩٥٨م.

* **الفارابي (أبو نصر):**

٧٤- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق البير نصري نادر، ط٢، بيروت- سنة ١٩٦٨م.

٧٥- **رسائل الفارابي**، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٥هـ.

٧٦- **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، نشرة مع مقدمة:- البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٦٨م.

* **فخري (ماجد):**

٧٧- **أرسطو طاليس**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٥٨م.

* **فرنر (شارل):**

٧٨- **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض.

* **فروخ (عمر):**

٧٩- **تاريخ العلوم عند العرب**، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٠م.

٨٠- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٦٦م.

* **الفندي (محمد ثابت):**

٨١- **فلسفة الرياضة**، ط١، دار النهضة العربية – بيروت ١٩٦٩م.

* القنطي (جمال الدين):

٨٢- **تاريخ الحكماء**، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب: "أخبار العلماء بأخبار الحكماء"، نشرة ليبرت ليبتزج سنة ١٩٠٣م.

* قمير (يوحنا):

٨٣- **الكندي**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (بدون تاريخ).

* كارادوفو (البارون):

٨٤- **ابن سينا**، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، راجعه وفهرسه وقدمه: محمد عبدالغني حسن، بيروت — دار بيروت للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٠م.

* كانت (عمانوئيل):

٨٥- **نقد العقل المجرد**، نقله إلى العربية: أحمد الشيباني، التزام، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر- بيروت، سنة ١٩٦٥م.

* كحاله (عمر رضا):

٨٦- **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة**، ج٣، دار العلم للملايين- بيروت ١٩٦٨م.

* كرم (يوسف):

٨٧- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

* الكندي (يعقوب بن إسحق):

٨٨- **رسائل الكندي الفلسفية**، (جزءان) حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته، الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي. الجزء الأول سنة ١٩٥٠م. والجزء الثاني سنة ١٩٥٣م. ويشتمل هذان الجزءان على أهم رسائل الكندي الفلسفية وعددها (٢٥) رسالة.

٨٩- **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، تحقيق: د.أحمد فؤاد الأهواني- دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، سنة ١٩٤٨م.

٩٠- **مطارح الشعاع**، نشر وتعليق: محمد يحيى الهاشمي، حلب، سورية، سنة ١٩٦٧م.

* كولبه (أزفلد):

٩١- المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة- الطبعة الخامسة، سنة ١٩٦٥م.

* لوبون (غوستاف):

٩٢- حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر- مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة- سنة ١٩٦٩م.

* محمود (عبد الحليم):

٩٣- التفكير الفلسفي في الإسلام، ج٢، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٨م.

* مرحبا (عبد الرحمن):

٩٤- اينشتين والنظرية النسبية، دار القلم- بيروت، الطبعة الأولى- سنة ١٩٦٩م.

* المرزباني (أبو عبدالله محمد بن عمران):

٩٥- معجم الشعراء، مطبعة عيسى البابي الحلبي- القاهرة، سنة ١٩٦٠م.

* المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين):

٩٦- التنبيه والإشراف، طبعة ليدن – سنة ١٨٩٣م.

* المصري (ابن نباته):

٩٧- سرح العيون- شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة، سنة ١٩٦٤م.

* مكادثي اليسوعي (الأب رتشرد يوسف):

٩٨- التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي، مطبعة العاني – بغداد، سنة ١٩٦٢م.

* منتصر (د. عبدالحليم وآخرون):

٩٩- أثر العرب في النهضة الأوروبية في العلوم، بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٧٠م.

بحوث ومقالات بالعربية:

* **أبو ريدة (محمد عبدالهادي):**

١- "الإيمان بالله في عصر العلم"، **عالم الفكر**، المجلد الأول، العدد الأول، وزارة الإرشاد والأنباء بالكويت، سنة ١٩٧٠م، ص١٣٣ – ١٩٤.

* **الألوسي (حسام محي الدين):**

٢- "دليل الكندي في حدوث العالم المستند على تناهي جرم العالم ونقده"، **مجلة الأقلام**، الجزء الثامن، سنة ١٩٦٧م، ص١٤١ فما بعد.

* **الفندي (محمد ثابت):**

٣- "الله والعالم"، الصلة بينهما عند ابن سينا، ونصيب الوثنية والإسلام فيها"، **مجلة كلية الآداب- جامعة الإسكندرية**- مجلد (١١) سنة ١٩٥٧م، ص١٥٧- ص١٨١.

* **متولي (محمد):**

٤- "حياة الكندي ونسبه"، **مجلة المقتطف**، مجلد ٨٥، الجزء الثالث.

* **ولي (عبد الرحمن شاه):**

٥- "العصر الذي عاش فيه فيلسوف العرب"، بحث منشور في **مجلة الأبحاث الإسلامية**- المجلد السابع- العدد الثاني يونيه سنة ١٩٧٢م، إسلام آباد.

* **يعقوب الثالث (أغناطيوس، بطريرك أنطاكيه وسائر المشرق):**

٦-"**الكندي والسريانية**" بحث ألقاه في احتفالات بغداد والكندي في ٢٦/ ١٢/ ١٩٦٢م.

المخطوطات العربية

* **ابن الصلاح (أحمد بن محمد بن السري البغدادي):**

١- **قول للشيخ أبي الفتوح أحمد بن محمد بن السري في بيان الخطأ العارض في المقالة الثالثة من كتاب أرسطو طاليس في السماء والعالم وفي جميع الشؤون والتعاليق التي تعرض فيها لإيضاح هذا المعنى**، وفي جميع الشروح والتعاليق التي تعرض فيها لإيضاح هذا المعنى. مخطوط رقم (٤٨٣٠) أيا صوفيا، ص١٢٩.

* **ابن سيناء (أبو علي):**

٢- رسالة في أن للماضي مبدأ زمانيا، مخطوط رقم (١٠٢٠)- ليدن، ص(٨٥ و)- (٩١ ظ).

* **الطوسي (نصير الدين):**

٣- كتاب الجسطي لبطلميوس، مخطوط رقم (٢٤٨٥) عربي المكتبة الأهلية- باريس.

* **الكندي (يعقوب بن إسحاق):**

٤- رسالته في صنعة الإله المسماة ذات الحلق، مخطوط رقم (٢٥٤٤) عربي، المكتبة الأهلية بباريس، ص (٥٦ ظ) – (٦٥ و).

٥- كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي في الصناعة العظمى، مخطوط رقم (٤٨٣٠)، أيا صوفيا – استانبول ص (٥٣ و) – (١٠٩ و).

٦- رسالة أبو يوسف بن إسحق الكندي إلى بعض إخوانه، في العلة التي لها قيل أن النار والهواء والماء والأرض ناصر لجميع الكاينه الفاسدة، مخطوط رقم (٢٤٨٧) لا له لي- ص (٢١٩ ظ) – (٢٢٠ ظ).

المراجع باللغات الاجنبية

- **Aristotle:**

1- **Metaphsics**. Trans. By J. Warrinngton. Everyman's Library, 1956, repremted 1961.

2- **Physics, The Works of Aristotle**, vol. II, Trans. Into English under the editorship of: Sir David Ross, Oxford, 1930, Reprinted 1970.

3- **De Caelo'**, vol. 2 of **The Works of Aristotle**.

4- **De Generation**, vol. 2 of **The Works of Aristotle**.

- **Badawi (Abdurrahman):**

5- **Histoire de la Philosophie en Islam**, II, Paris, Vrin, 1972.

6- **La Transmission de la philosophie Greque au Monde Arabe**, Paris, Vrin, 1968.

- **Burnet (John):**

7- **Greek Philosophy**. London 1972.

- **Cornford (F.M.):**

8- **Plato's Cosmology, the Timaeus of Plato**. Trans. With a running commentary, 6th edition, London, 1971.

- **Einstein (Albert):**

9- **Relativity, The Special and General Theory**, trans, by: Robert Lawson, University Paperbacks, 1970.

- **Fakhry (Majid):**

10- **A History of Islamic Philosophy**. Columbia University Press, New York & London, 1970.

- **Giles: (Brother of the order of st. Augstine).**

11- **Tractatus de Erroribus Philosophrum.** Trans. By: Koch Riedl.

- **Ivry (Alfred L.):**

12- **Al-Kindi's Metaphisics**. A Translation of Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi's Treatuse "ON FIRST PHILOSOPHY" With Intruduce and Commentary. State University of New York Press. ALBANY 1974.

- **Jaeger (Werner):**

13-**Aristotle, Fundamentals of the history of his development**. Trans. By: Richard Robinson. Second Edition. Oxford University Press. 1967.

- **Jolivet (Jean):**

14- **L' intetlect selon Kindi**, Leidn, Brill, 1971.

- **Randall (John H.):**

15- **Aristotle**, Columbia University Press, New York and London, 7th Printing, 1971.

- **Rescher (Nicholas):**

16- **Al-Kindi. An Annotated Bibliography**. University of Pittsburgh Press, 1964.

Ross (W. D.):

17- **Aristotle's Metaphysics**, Arevised text with Introduction and commentary, by: W. D. Ross. 2 volumes, Oxford- 1924. Reprinted dithographi- cally- 1970.

18- **Aristotle's Physics**. Arevised text with Introduction and commentary, by: W.D.Ross. Oxford 1935. Reprinted dithographically- 1966.

19-**Aristotle**, Methaen and co. Ltd., 5th edition 1949. Reprinted 1966, London.

- **Sambursky (s.):**

20- **The Physical World of the Greeks**. Trans. From the Hebrew by: Merton Dagut. Routledge- London- 1963.

- **Taylor (A.E.):**

21- **Plato: The Man and his Work**. 3rd Edition, Methuen and co., London 1929.

- **Walzer (Richard):**

22- **Greek into Arabic**. Second Impression, Bruo Cassirer, Oxford 1963.

- **Zeller (Edward):**

23- **Outlines of the History of Greek Philosophy**. Trans. By: L.R. Palmer, 13th Edition, London, 1963.

Cortabarria, (A.):

1- **Apartir de quelles sources etudies al-Kindi?**. Me'langes, Vol. (10) 1970. pp.83 – 108.

2- **La classification des sciences chez al-Kindi**. Me'langes, Vol. (11), 1972. pp 49-76.

De Boer (T.J.):

3- Aricile: Al-Kindi, **Encyclopaedia of Islam,** Vol. 2, 1927, pp.1095–1096.

Hamarna (Sami):

4- **Al-Kindi, A ninth century Physican, Philosophor, and scholar**.

Rosenthal (F.):

5- Al-Kindi and Ptolemy. **Studi Orientalistici in Onoredi G. Levidella Vida,** Vol. II (Rome, 1956), pp. 436-456.

أبرز أعمال المؤلف العلمية

أولاً: بحوث منشورة في كتب:

- **الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو**، (رسالة ماجستير)، جامعة الكويت، ١٩٧٦م.
- **آراء الغزالي في المنطق**، (رسالة دكتوراه بالإنجليزية)، جامعة أدنبرة- بريطانيا، ١٩٨١م.
- **في الصناعة العظمى للكندي**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٨٧م.
- **نظرية العلم عند الغزالي**، العين، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٧م.
- **تطور الفكر الغربي** (بالاشتراك)، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٧م.
- **تطور الفكر الفلسفي** (بالاشتراك)، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين، ١٩٩٠م.
- **مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما بعد الطبيعة**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٣م.
- **فلسفة الدين عند الفارابي**، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٤م.
- **مدخل جديد إلى الثقافة الإسلامية**، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، ١٩٩٤م.
- **الثقافة الإسلامية** (بالاشتراك)، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، طبعة أولى صوِّرت (٧ مرات) وطبعة ثانية معدلة بتعديل الأستاذ الدكتور عزمي طه،٢٠٠٩.
- **الثقافة الإسلامية**، مقرر رقم ٠٢٠٦ (بالاشتراك)، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٦م.
- **محاضرات في مناهج البحث عند العلماء المسلمين وفي مناهج البحث العلمي الحديث**، ألقيت على طلبة الماجستير في جامعة آل البيت خلال الأعوام (١٩٩٦-٢٠٠٣م) مركز ميس الريم، المفرق (ط١/ ٢٠٠٠م، ط٢/ ٢٠٠٢م).
- **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، ط٢، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمان، ٢٠٠٠م.
- **الدين والأيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي**، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق، ٢٠٠٢م.
- **الفلسفة**، مدخل حديث، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٣م.

- **التحديات التي تواجه الهوية العربية**، منشورات مؤتمر الأحزاب العربية، عمّان، ٢٠٠٣م.
- **التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٤م.
- **الثقافة والثقافة الإسلامية: رؤية جديدة وعلم جديد**، أمانة عمّان الكبرى، ٢٠٠٧م.
- **الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة**، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠٠٨م.
- **علم الثقافة الإسلامية: مدخل**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٨م، أعيد تصويره أربع مرات.

ثانياً: أبرز البحوث المنشورة في مجلات علمية وأعمال مؤتمرات:

- تطور الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية)، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الثالث، ١٩٩٤م.
- منهج الكندي العلمي، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الرابع، ١٩٩٥م.
- رؤية جديدة للثقافة الإسلامية والمثقف في عالم متغير، **أفكار**، وزارة الثقافة، عمان، العدد ١٢٤، ١٩٩٦م.
- اعتقادات الفارابي في السعادة، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد الخامس، ١٩٩٨م.
- التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، **مجلة كلية الآداب**/ جامعة القاهرة، المجلد ٥٨، العدد (٢)، ١٩٩٨م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، **ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد**، تحرير: د.فتحي ملكاوي وأ.د.عزمي طه السيد أحمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، عمان، ١٩٩٩م.
- المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.
- الثقافة: مراجعة نقدية للمفهوم ورؤية جديدة له (دراسة فلسفية انثروبولوجية)، ملتقى عمان الثقافي التاسع، بعنوان: **التنمية والثقافة**، وزارة الثقافة، عمان، أيلول، ٢٠٠٠م.

- مصادر الإسلام الرئيسية (بالإنجليزية)، مقال منشور ضمن كتاب: **تراث الإنسانية**، المجلد الرابع، اليونسكو، باريس، ٢٠٠٠م.
- تحديد المفهوم العلمي لكل من الثقافة والثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، ٢٠٠٣م.
- إعلان تأسيس علم الثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، ٢٠٠٣م.
- مكانة فلسفة الكندي في الحضارة الإسلامية، ندوة الفلسفة الإسلامية المنعقدة في الجامعة الأردنية بالاشتراك مع جامعة برجام يونج، مايو ٢٠٠١م، **مجلة البيان**، جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠٢م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، **إسلامية المعرفة**، العدد ٥٠، ٢٠٠٧م.
- فلسفة العبادة في الإسلام، **مجلة التسامح**، عُمان: وزارة الأوقاف.
- فلسفة الهداية في الإسلام، غير منشور.

ثالثاً: أعمال الترجمة المنشورة:

- **القانون الدولي وقضية فلسطين** (مترجم عن الإنجليزية)، تأليف: سيف الوادي الرمحي، دار كاظمة للنشر، الكويت، ١٩٨٣م.
- **الكندي وبطلميوس** (مترجم عن الإنجليزية)، بحث للمستشرق المعروف فرانز روزنثال، ضمن كتاب: **في الصناعة العظمى**، دار الشباب للنشر، الكويت، ١٩٨٧م.
- **محاورة كراتيليوس لأفلاطون** (مترجم عن الإنجليزية)، وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٥م.

المؤلـف

الأستاذ الدكتور عزمي طه "السيد أحمد"

أستاذ الفلسفة

- من مواليد دورا – الخليل.
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعـة أدنبره - بريطانيا، عام ١٩٨١م.
- عمل في التدريس الجامعي في كل من جامعة أدنبره- بريطانيا، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة العلوم التطبيقية - الأردن، وجامعة آل البيت - الأردن، وجامعة اليرموك - الأردن، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن، والجامعة الأردنية -الأردن .
- شغل وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد شؤون الطلبة في جامعة العلوم التطبيقية، ورئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، وعميد متطلبات الجامعة وعميد البحث العلمي في جامعة آل البيت - الأردن.
- عضو في عدد من الجمعيات الفلسفية واللجان ومجالس التعليم العالي والهيئات العلمية المتخصصة.
- أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث العلمي بجامعة آل البيت - الأردن.
- رئيس تحرير المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية (سابقا).

حقيقة العالم عند فيلسوف العرب وفلاسفة اليونان

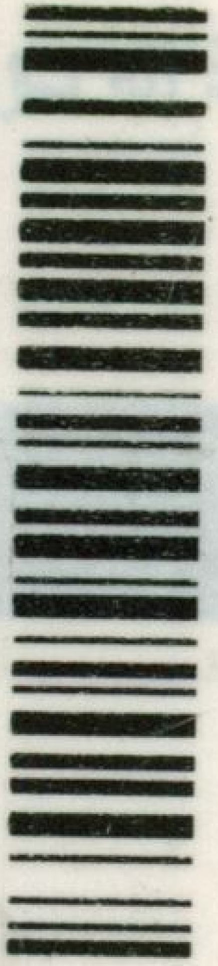
The World According to the Philosopher of the Arabs and Greek Philosophers

هذا الكتاب

هذا عمل أكاديمي استوفى جميع شروط البحث العلمي الفلسفي على أتم وجه، فقد بذل فيه جهد جاد مخلص استمر قرابة أربع سنوات، وبالنظر فيه بعد طول المدة بين تأليفه واليوم، أقول (أي المؤلف) قول خبير محايد: إن هذا العمل لم يجرِ تجاوز ما فيه من معلومات حتى الآن، وإن لهذا البحث قيمته المتميزة وكأنه كتب اليوم، وهذا ما شهد به عدد من الأساتذة المتخصصين في مجال الفلسفة والفلسفة الإسلامية.

قيمة هذا البحث العلمية أنه يعالج مشكلة فلسفية كبرى هي مشكلة العالم بعامة وما فيها من قضايا فرعية عديدة، مقارناً آراء أول فيلسوف عربي مسلم، وهو الكندي، بآراء كبيري فلاسفة اليونان، أفلاطون وأرسطو، فبيّن كيف اختلفت منطلقات البحث الفلسفي وغاياته ونتائجه عند أفلاطون وأرسطو من جهة وفيلسوف العرب - الكندي - من جهة أخرى، الأمر الذي يعطي فكرة عن مدى أصالة الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين، وأنها - وإن استفادت من الفلسفة اليونانية - لكنها لم تكن أبداً نقلاً أو تقليداً أعمى لها.

هذا الكتاب يعد إحدى اللبنات الأولى المهمة في بناء تاريخ الفلسفة عند المسلمين [illegible] لأول فلاسفتهم، يعقوب بن إسحق الكندي.





عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
الاردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com

تلفون: ٢٧٢٧٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com

